

## ГЛАВА 4. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ

Вадим Менжулин

### *4.1. Могилянское философское сообщество: политика знания и принципы её реконструкции*

История кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могиланская академия» (далее – **НаУКМА**) начинается в 1992 году – одновременно с воссозданием университета на территории старой Киево-Могиланской академии (далее – **КМА**), действовавшей с начала XVII века и вплоть до 1817 года (после чего на её месте была открыта Киевская духовная академия, действовавшая до 1918 года, далее – **КДА**). Основными источниками для нашего анализа будут статьи преподавателей и аспирантов кафедры, опубликованные в профильных томах и выпусках общеуниверситетских научных журналов *Научные записки. Философия и религиоведение* (выходит с 1996 года раз в год<sup>28</sup>, далее – **НЗ**) и *Магистериум. Историко-философские студии* (выходит с 1999 года раз в два года, далее – **МГ**).<sup>29</sup> Естественно, в рамках данной главы нам не удастся детально проанализировать все статьи, опубликованные в этих журналах, или даже хотя бы осветить все основные содержащиеся в них сюжеты и подходы. Наше исследование, напоминающее по своему жанру историко-философскую панораму, несмотря на всю временную и географическую узость выбранного предмета (как правило, панорамные ис-

<sup>28</sup> За исключением 1997 и 1998 годов, когда журнал не выходил.

<sup>29</sup> Со всеми выпусками журналов можно ознакомиться в онлайн-режиме: [http://www.ukma.kiev.ua/ua/nauka/pratsi\\_vidan/nz/index.php?option=com\\_content&task=category&sectionid=7&id=46&Itemid=31](http://www.ukma.kiev.ua/ua/nauka/pratsi_vidan/nz/index.php?option=com_content&task=category&sectionid=7&id=46&Itemid=31); [http://www.ukma.kiev.ua/ua/nauka/pratsi\\_vidan/mag/index.php?option=com\\_content&task=category&sectionid=5&id=18&Itemid=30](http://www.ukma.kiev.ua/ua/nauka/pratsi_vidan/mag/index.php?option=com_content&task=category&sectionid=5&id=18&Itemid=30).

следования посвящают философии какого-то региона или исторической длительности), чревато многими характерными для этого жанра недостатками. Перифразируя слова из статьи, посвящённой панорамному исследованию французской философии XIX века, можно сказать, что и в нашем случае, даже если очень постараться сохранять максимальную непредубежденность, всё равно будет иметь место лишь «определённое прочтение и избирательное видение того, чем в реальном историческом существовании» является философия на страницах могилянских философских журналов «во всём разнообразии её идейных и концептуальных проявлений, во всей неоднозначности её связей как с ушедшими, так и современными ... традициями философствования» [Голіченко 2006, 64]. Речь ведь будет идти о более чем 200 статьях<sup>30</sup>, написанных в разные годы представителями разных поколений и академических статусов<sup>31</sup>, направлений, вкусов, убеждений<sup>32</sup> и даже институций<sup>33</sup>. Тем не менее отразить или хотя бы наметить определённые объективно существующие тенденции, хочется надеяться, всё же удастся. Такую надежду нам даёт совершенно отчётливое осознание того, что основной тезис ещё одной из статей – о том, что «ответственность мыслителя – “отстранённого наблюдателя” или “активного критика” – должна стать частью рефлексии социальной философии, осознающей свою заангажированность» [Мінаков 2004, 52], – вполне можно и даже нужно распространить на историка философии, в том числе и на автора написанного ниже.

Начать наш обзор, вероятно, можно с самой ранней, исходной декларации о намерениях. Как было заявлено во вступительном слове Президента НаУКМА к первому тому НЗ, на кафедру и публикуемый ей журнал возлагалась миссия восстановить идейную преемственность НаУКМА с её исторической предшественницей (КМА) и шире – со всей отечественной философской и культурной традицией, а также создать современную динамично развивающуюся научную школу [Брюховецкий 1996]. На тот момент едва ли кто-либо мог справиться с этой миссией лучше, нежели профессор Вилен Горский (1931–2007), который к моменту воссоздания академии уже приобрёл широкую известность как специалист по истории отечественной фи-

<sup>30</sup> В этот обзор включены почти все (за редчайшими исключениями) статьи, посвящённые философии. Статьи, написанные религиоведами, мы рассматривали только в тех случаях, когда в них достаточно чётко просматривалась связь с философией.

<sup>31</sup> Мы будем анализировать статьи преподавателей кафедры, её докторантов и аспирантов, т. е. как опытных специалистов, так и совсем молодых исследователей.

<sup>32</sup> Что в НаУКМА, изначально ориентированной на мировоззренческий плюрализм, совершенно естественно.

<sup>33</sup> Помимо преподавателей, входящих в штат кафедры, в НЗ и МГ время от времени публикуются и представители других подразделений, учебных или исследовательских учреждений, сотрудничающие с НаУКМА на временной основе.

лософской мысли, а также теории и методологии историко-философского познания. Именно он стал первым заведующим кафедрой (1992–2000), определившим направление её развития на многие годы вперёд.

#### **4.2. Расширяя потенциалы историко-философского познания: культурологический подход**

Попробуем сжато описать основные черты исследовательского профиля В. Горского, сказавшиеся на работе всей кафедры. Прежде всего, это приоритетный интерес именно к *истории философии*.<sup>34</sup> Восстановление полноценного диалога с историей мировой философии было и во многом остаётся жизненно необходимым для всей отечественной философии, долгое время питавшейся из тех довольно скудных и замутнённых источников, которые предлагались официальной марксистско-ленинской историографией. Кроме того, для Горского и продолжателей его дела был и остаётся характерным особый интерес к истории философии на территории современной Украины, т. е. к тому локусу истории философской мысли, изучение которого в советские годы подвергалось жёсткой идеологической фильтрации.<sup>35</sup> Придать истории отечественной философии новое дыхание, освободив её от множества улощений и откровенных извращений (как доставшихся в наследство от советской историографии, так и начавших плодиться уже после обретения Украиной независимости), было бы невозможно без присущих Горскому знаний и навыков в области методологии историко-философского исследования [Ткачук 2002а, 19]. В этом плане одним из важнейших шагов Горского можно признать введение в отечественный научный оборот такого методологически важного понятия, как «философская культура»:

«Переосмысление истории отечественной философии, осуществлённое через призму понятия “философская культура”, сделало возможным преодоление многочисленных стереотипов как касательно её целостного образа, так и касательно конкретных периодов развития. Трудно переоценить в этом смысле значение многочисленных научных работ Вилена Горского, посвящённых философской культуре эпохи Киевской Руси» [Ткачук 2002, 92].

<sup>34</sup> В одном из двух журналов, выпускаемых кафедрой, приоритетность этого интереса отражена непосредственно в его названии (*Магистеріум. Історико-філософські студії*), однако статьи историко-философского характера составляют также львиную долю материалов, публикуемых и в *Научных записках*.

<sup>35</sup> О многочисленных идеологических препонах, стоявших во времена СССР на пути изучения истории украинской философской мысли, подробно говорится в статье Горского [Горський 1998], а также, напр., в тексте интервью, данного им одному из коллег по кафедре [Завгородній 2002].

Активное изучение культурологического аспекта истории философии предполагает глубокий интерес к механизмам взаимодействия философии с самыми разными культурными сферами (политикой, наукой, искусством, религией и др.), а также отказ от натуралистически-сциентистического, прогрессивно-поступательного схематизма, логицизма и монологизма в пользу плюралистического, гуманистического подхода, уделяющего значительное внимание индивидуальному и своеобразному. Именно это позволило Горскому значительно расширить рамки историко-философских исследований и тем самым открыть историкам философии «доступ к философским традициям, которые, по словам Дмитрия Чижевского<sup>36</sup>, «не дали синтеза мирового значения»» [Закидальський 2002, 94].

В том, что, развивая культурологический подход, Горский явился продолжателем линии, начертанной ещё киевскими академическими философами XIX – начала XX века (работавшими в КДА и Университете св. Владимира, далее – УСВ), мы ещё будем иметь возможность убедиться, анализируя статьи Марины Ткачук [см., напр. Ткачук 2002а], возглавившей кафедру в 2007 году (с 2000 по 2007 годы кафедрой руководил Валентин Гусев, который, равно как Горский и Ткачук, является специалистом в области истории философии). Ниже мы также уделим ещё немало внимания тому, как на страницах НЗ и МГ реализуется интерес к истории отечественной философии. Однако сперва есть смысл остановиться на том, как в свете обозначенных приоритетов преподаватели кафедры видят дисциплинарный статус истории философии, как они понимают роль, которую в общефилософском процессе призван играть историк философии.

В специальной статье, посвящённой идентичности истории философии как науки [Горський 2004], Горский обращает внимание на двойственность (имеющуюся как в украинском, так и в русском языке) термина «история философии». Иногда он употребляется для обозначения объективного процесса зарождения, становления и развития философии, а иногда – для обозначения теоретической дисциплины, этот процесс изучающей. Главным актором истории философии в первом значении является самобытный мыслитель – философ в самом прямом смысле слова. Когда же речь заходит об истории философии во втором значении, на авансцене появляется ещё один персонаж – собственно историк или знаток, который, подобно историкам науки, политики, религии или, скажем, искусства, занимается исследованием духовной деятельности определённого типа, а именно – деятельности философской [Горський 2004, 3]. По мнению Горского, довольно распространённая традиция сводить такого рода деятельность к «совокупности книг и статей о прошлом философских теорий» несёт с собой угрозу

<sup>36</sup> Дмитрий Чижевский (1894–1977) – широко признанный авторитет в области изучения истории украинской философии.

«лишения историко-философской науки признаков самостоятельной исторической дисциплины, растворяя её в собственно философии» [Горьский 2004, 4]. Ничуть не умаляя роли, играемой историко-философской наукой в собственно философских поисках ответов на «вечные вопросы», основатель могилянской историко-философской школы считает не менее существенной приверженность развиваемой им дисциплины «исторической правде» [Горьский 2004, 5]. В тех случаях, когда акцент делается на философско-теоретической, а не исторической и эмпирической составляющей историко-философского исследования, по мнению Горьского, утрачивается самобытность и многообразие прошлого, и вместо этого мы получаем довольно однолинейную, презентистски-анахроничную картину, в которой из прошлого берётся лишь то, что кажется имеющим смысл в свете актуальных проблем современности. Вместе с тем, когда имеет место абсолютизация исторической и эмпирической составляющей, история философии, по мнению Горьского, стремительно атомизируется [Горьский 2004, 5–6]. На самом деле только «соединение исторического и философского начал в науке истории философии порождает то исходное напряжение», которое является движущей силой историко-философского познания [Горьский 2004, 5]. Иначе говоря, «лишь диалог (а точнее, полилог) разнообразных классификационных схем, которые выстраивает философская память, позволяет выполнять задания историко-философского познания во всей полноте их разнообразия» [Горьский 2004, 7].

Разумеется, поддерживать подобный диалог, постоянно учитывая отмеченную выше дуальность, не просто. Угроза впасть в одну из крайностей особенно велика на ранних стадиях изучения философии. Как показал специальный анализ, проведённый одним из сотрудников кафедры Иваном Лысым, могилянские «студенты интересуются прежде всего парадигмальными изменениями в современном философском мышлении, уже утвердившимися в нынешней западной философской культуре новейшими веяниями» [Лисий 2002, 100]. Однако, как показало то же исследование, выступая против сужения теоретико-философской подготовки, студенты согласились, что «изучение истории философии является ныне оптимальным способом воспитания специалиста-философа», а будущее университетской философии связано с гармонизацией историко-философской и теоретико-философской граней [Лисий 2002, 103]. О том, что между теорией и историей философии нет и не может быть непреодолимых границ и в конечном итоге «теория» философии может быть синтезирована с её «историей», а «философ» – с «историком философии», говорится в статье ещё одного коллеги Горьского – Юрия Сватко [Сватко 2012, 25]. Вышесказанное позволяет утверждать, что повышенный интерес могилянских преподавателей к истории философии имеет своей целью отнюдь не отказ от философии в её со-

временном и теоретическом измерениях, а лишь её углубленное понимание и творческое развитие.

Одним из проявлений отхода преподавателей кафедры от господствовавших в прежние годы презентистски-сциентических, прогрессивно-поступательных и, соответственно, весьма одномерных представлений об историко-философском процессе может служить возрождение интереса к таким некогда практически табуированным составляющим истории мысли, как метафизика и богословие, а также переосмысление их взаимодействия с философией и наукой. Так, анализируя произведения греческих Отцов Церкви, отражающие отношение последних к философии, одна из аспиранток кафедры пришла к выводу, что «взгляд на философию как функционально служебную по отношению к богословию не следует ... расценивать как регресс по отношению к предшествующему интеллектуальному развитию человечества» [Кузьминська 2005, 39]. По мнению другого аспиранта, одной из причин длительного и неоправданного игнорирования философско-религиозного наследия кембриджских неоплатоников может считаться тот факт, что их было принято считать опасной помехой на пути развития науки [Колесник 2001]. Как показывается в статье Гусева, опубликованной в самом первом выпуске НЗ, противопоставление метафизики и науки не выдержало проверку временем даже в недрах той самой традиции, которая явилась одним из его главных инициаторов. От взгляда историка не может укрыться как неизбежная изменчивость образов науки и метафизики и типов взаимоотношений между ними, так и тот факт, что «сами же сторонники позитивистской концепции науки, прежде всего это касается представителей постпозитивизма, вынуждены были признать необходимость метафизики в научном познании, неустранимость метафизических понятий из научного мышления» [Гусев 1996, 24]. В другой статье того же автора раскрываются негативные последствия игнорирования этих уроков истории и упорного следования позитивистскому мифу о несовместимости метафизики (и философии как таковой) и науки:

«Сегодня физика оказалась в ситуации, похожей на ситуацию начала XVII века. Не имея поддержки со стороны университетской (школьной) философии, она самостоятельно начала создавать собственную метафизику. И тот факт, что сегодня, занимаясь поисками соответствующего философского основания, западная наука всё чаще обращается к мистическим учениям Востока, свидетельствует о том, что западная философия, к сожалению, утратила связь с передовыми научными исследованиями, фактически выпала из научного процесса. Впрочем, чего можно ждать от философии, которая провозгласила современную эпоху постметафизической, заявив, что метафизика ещё раз преодолена, а сама философия не должна быть наукой» [Гусев 2010, 11].

Вместе с тем не следует думать, что призыв возродить былую близость философии и науки сам может рассматриваться как окончательный вариант решения проблемы. Михаил Минаков, обратившись к попытке «описать ту неуловимую для методического и последовательного разума сферу, которая, вопреки всему, делает жизнь человека богатой и полной», предприняв такую экстраординарную мыслью, как Вальтер Беньямин, обнаруживает в философии последнего достойную внимания и развития критику «обеднённого – сциентизированного и эпистемологизированного – опыта» [Минаков 2006, 18], венчающуюся тезисом о том, что «освобождение опыта от инстанций контроля научного мировоззрения должно произойти в виде спасения, спасительного акта, направленного на высвобождение связи опыта, языка и истории» (там же, 23).

#### **4.3. Конструируя историю национальной философии: цивилизационные и дискурсивные развилки**

Возвращаясь к такой магистральной теме исследований могилянских философов, как история отечественной философии, хотелось бы обратить внимание прежде всего на то, что одним из важнейших вопросов, в той или иной форме обсуждающихся многими авторами статей, является вопрос об институционально-дискурсивной непрерывности украинской философской традиции и её вписанности во всемирный философский контекст. Особо наглядно эта проблематика актуализируется в связи с обсуждением наследия, личности и исторической миссии Григория Сковороды (1722–1794) – мыслителя, столь же «неуловимого», как и Беньямин, но при этом являющегося одним из главных героев украинского историко-философского канона, его, можно сказать, альфой и омегой. Развёрнутая критика воззрений этого мыслителя содержится лишь в одной статье, автор которой – представитель украинского зарубежья (Канада), долгое время сотрудничавший с кафедрой, – считает, что Сковорода «не сумел в своей философской системе должным образом выразить и обосновать свою любовь к людям и природе» [Закидальский 1996, 65]. Что же касается местных исследователей, то в их размышлениях о Сковороде преобладают всё же позитивные тона. Например, Юрий Завгородний говорит о существовании духовной и даже мистической связи между личностью Сковороды и КМА [Завгородний 2003]. Его коллега предполагает, что философское наследие Сковороды необычайно актуально ещё и потому, что содержит в себе основания для радикальной критики современной потребительской цивилизации [Капранов 2003]. Ещё один автор утверждает, что Сковорода, опираясь на наследие гигантов античной, средневековой и новоевропейской философии, разработал новую теорию счастья, занимающую уникальное положение во всей западной



философии и более совершенную, нежели представления о счастье, формулировавшиеся многими позднейшими мыслителями, в том числе и таким гигантом философии XX века, как Ж.-П. Сартр [Lashchuk 1996].<sup>37</sup> В ещё более обобщённой форме реактуализация наследия Сковороды осуществлена в статье директора Института философии (что символично, носящего имя Г.С. Сковороды) Национальной академии наук Украины (далее – ИФНАНУ) Мирослава Поповича. Размышляя о том, какое место занимало творчество Сковороды в контексте ведущих течений европейской и украинской культуры XVIII века, академик Попович в конце концов приходит к выводу о его необычайной близости и к такому новейшему культурному феномену, как постмодернизм [Попович 2003, 102]. К мысли о том, что для Сковороды, настойчиво практиковавшего «ускользание» и гордо констатиовавшего перед смертью, что мир его ловил, но так и не поймал, тесны любые дисциплинарно-классификационные рамки и куда больше подходит постмодернистское восприятие, отказывающееся от однозначных оценок и допускающее возможность самых неожиданных трансгрессий, подталкивает и статья Дениса Прокопова [Прокопов 2003].

Фигура Сковороды становится эмблематичной и на фоне такого определяющего для всего украинского проекта вопроса, как вопрос о цивилизационной идентичности, артикулируемого и решаемого в тесной связи с выяснением исторического, политического и культурного положения Украины между Россией (и шире – Востоком) и Европой (Западом). Взгляд на Украину как на некое особое звено, находящееся именно *между* Востоком и Западом и обретающее вследствие этого свою неповторимую, наполненную самыми разными компонентами культуру и свою историю, отстаивал во многих своих публикациях Горский, в том числе и в программной статье на эту тему [Горский 1999]. Кроме того, он считал в равной степени мифологическими бытующие в современной украинской культуре представления о Европе (Западе) как абсолютном Зле или, наоборот, идеале Истины, Добра и Красоты [Горский 2000]. Ориентация на равноправный диалог между Востоком и Западом, Украиной и миром заметна и в статьях многих других авторов НЗ и МГ.<sup>38</sup> Вместе с тем в статье, посвящённой непосредственно Ско-

<sup>37</sup> Примеры новаторства и неослабевающей теоретической актуальности идей украинских мыслителей авторы НЗ и МГ находят не только в творчестве Сковороды. Так, в статье, посвящённой значению наследия А.О. Потебни (1835–1891), показывается его органическая вписанность в контекст теоретической мысли конца XX века [Левчук-Керчук 1996].

<sup>38</sup> Напр. в статье, посвящённой значению «Увещательных глав Дьякона Агапита Императору Юстиниану», написанных в Византии ещё в VI веке, делается акцент на том, что это текст, «которому было суждено сыграть незаурядную роль в развитии и становлении политической философии всей Восточной и Западной Европы» [Киричок 2006, 39], а также на том, что взявшийся их переводить основатель КМА Петр



вороде (как специфически украинскому интеллигенту), Горский склоняется к мысли, что из двух очень непохожих типов интеллигенции – западноевропейского (индивидуалистического) и российского (коллективистского) – украинскому мыслителю был несомненно ближе первый тип, то есть западный [Горский 1996, 68]. В том же томе НЗ известный североамериканский украинист Иван Физер, обсуждая, казалось бы, такой чисто историко-философский вопрос, как сходство между Сковородой и Сократом, находит в нём и геополитический аспект. Отмечая, что такое сравнение можно найти как у российских, так и украинских исследователей, Физер акцентирует внимание на том, что при этом первыми и вторыми движут очень несхожие мотивы:

«Российские исследователи, исходя из принципов имперской историографии, сравнивали Сковороду, первого светского философа в российской империи, с самым выдающимся философом античного мира, их имперская идеология требовала существования собственного, не позаимствованного с Запада, философского учения. Чтобы доказать близость Сковороды и Сократа, они даже пошли на [изготовление] фальшивки. Будто бы было найдено неизвестное сочинение Сковороды, в котором он сам изъявил желание быть российским Сократом» [Физер 1996, 49].

Формула же «Сковорода – украинский Сократ», по мнению Физера, таких негативных коннотаций лишена начисто, ибо украинские исследователи не склонны к таким грубым отождествлениям и вспоминают о Сократе в связи с такими совсем не имперскими чертами Сковороды, как «путешествующий и монашеский стиль жизни, его углублённость в этические нормы поведения, его диалогическая форма философских раздумий» [Физер 1996, 49]. Развёрнутая, насыщенная большим количеством теоретических аргументов и подкреплённая тщательно отрефлексированной методологией «украинизация» Сковороды, предполагающая «дерусификацию» и «вестернизацию» философа, но имеющая своей конечной целью его «универсализацию», представлена в опубликованной восьмью годами позднее статье Нины Полищук. Эта исследовательница пришла к выводу, что язык Сковороды является языком «философа западноевропейского типа именно по причине его (этого языка. – В. М.) универсальности, в то время как характерной чертой российской философии является её тяготение к само-

Могила и сам был человеком, который «всю жизнь пытался объединить православие с наилучшими европейскими достижениями» [Киричок 2006, 42]. По мнению автора статьи, посвящённой такому выдающемуся мыслителю украинского происхождения, как П.Д. Юркевич, именно православие, а также убеждение в необходимости автономии философии и философа от «национального духа», стали мостами, связавшими воедино киевский и московский периоды в его жизни, которые традиционно принято противопоставлять [Кузьмина 2002].

достаточной самобытности. Таким образом, “украинскость” Г. Сковороды является следствием “нероссийскости” его философского языка и наличия признаков его вхождения (или выразительного приближения) к ареалу западноевропейского философского мышления. ... Г. Сковорода как раз и оказывается самобытным украинским философом на том основании, что размах его мышления соответствовал критериям западноевропейского философского универсализма» [Поліщук 2004, 53].

Помимо коллизии «Восток – Запад», на карте всемирной истории мысли есть ещё много идентификационных развилок, необычайно значимых в контексте самоопределения преподавателей НаУКМА и их предшественников. Так, в начале XIX столетия, когда на месте старой КМА была создана КДА, одной из насущнейших задач, стоявших перед профессорами последней, было разрешение проблемы соотношения веры и разума таким образом, чтобы стало возможно сформулировать собственно православное видение этой проблемы в условиях конкуренции с уже сформированными на тот момент позициями католицизма и протестантизма [Кирильчук 2001]. Если отвлечься от содержания соответствующих дискуссий, то можно сказать, что чисто схематически перед многими современными украинскими философами стоит похожая проблема. Внутри западной философии, как известно, уже давно существует довольно стойкое разделение на философию континентальную и англо-американскую (аналитическую). Как правило, украинские исследователи, сосредоточивающиеся на западной философской традиции, выбирают один из этих вариантов, становясь специалистами по континентальной (или какому-то её ответвлению) *или* англо-американской философии и выразителями соответствующих идей, что, естественно, приводит к формированию разных профессиональных дискурсов и появлению внутри украинского философского сообщества разнообразных подсообществ и затрудняет общепрофессиональный диалог. Призывы преодолеть такого рода семантическую вариативность и прийти к некоему общему знаменателю, хотя бы в рамках такой субдисциплины, как философия религии, содержатся в статье религиоведа Александра Сарапина [Сарапін 2008]. Однако поскольку противостояние «аналитики vs континенталы» далеко от разрешения даже на самом Западе, рассчитывать на выработку какого-либо специфически украинского консенсуса на сей счёт, на наш взгляд, не приходится в обозримом будущем.

Куда более важной для самоопределения отечественных философов является другая дилемма: может ли философия существовать в национальной форме, или же она может быть только универсальной, общечеловеческой? На этот счёт на страницах могилянских философских журналов можно найти разные точки зрения, в том числе и полярные. Так, сравнивая *два* варианта философии диалога (Мартин Бубер и Михаил Бахтин), известный

украинский специалист по этике Виктор Малахов отказывается рассматривать их создателей как «типичных представителей» еврейской и российской национально-культурных традиций соответственно. По его мнению, и философия Бубера, и философия Бахтина, и вся современная философия диалога, вбирающая в себя интеллектуальные достижения и еврейской, и российской, и других национальных культур, могли возникнуть лишь на почве европейской культуры, сохраняя при этом «свой пафос универсального человеческого мироотношения» [Малахов 1998, 8]. Негативные аспекты излишне рьяной «национализации» философии убедительно продемонстрированы в статье Ткачук, посвящённой анализу работы архимандрита Гавриила (Воскресенского) *История русской философии* (1840) и её влиянию на развитие историографии российской философии [Ткачук 2007]. Как показывается в статье, в течение долгого времени предпринятая этим историком-аматором попытка создать историю «самобытно русской» философии вполне заслуженно ни у кого особого интереса не вызвала (во многом потому, что за самобытную философию в ней выдавалось то, что философией не может быть в принципе). Однако во времена позднего СССР (в начале 1980-х годов) в среде историков философии отношение к творчеству Гавриила резко улучшилось. По мнению Ткачук, эта метаморфоза была связана с «постепенным распространением в советской философской историографии тенденции перенесения “точки отсчёта” истории “философии народов СССР” в глубь веков, в IX–X века – как раз туда, где нашёл её (в отличие от остальных “дворянско-буржуазных” историографов и “фальсификаторов” истории философии) архимандрит Гавриил» [Ткачук 2007, 62]. Такой разворот в политике изучения и подачи истории русской философии является вполне объяснимым: идеологически заряженная советская историография пыталась представить историю отечественной философии как максимально самобытную и максимально длительную. Однако, как справедливо замечает Ткачук, «стоит ли, не находя образцов философствования “мирового масштаба” на российских просторах, пытаться любой ценой создать образ какой-то удивительной “русской философии”, принципиально отличной от “других философий”?» [Ткачук 2007, 62].

Впрочем, негативный опыт этой конкретной попытки «национализации» истории философии не означает, что такие попытки, в том числе и на русской почве, вовсе не имеют смысла и лишены перспектив. Иван Лысый, анализируя ход дискуссий, идущих в современной России между сторонниками «национальной философии» и «философского универсализма» уже не первое десятилетие, отмечает, что «противоположные позиции, представленные в дискурсе, по мере его разворачивания становятся менее антитетичными. Очевидно, что речь ещё не идёт о достижении искомого синтеза. Однако уже в последних публикациях соотношение национального и ми-

рового в философском процессе трактуется в аспекте множественного и единого». По мнению украинского исследователя, «это отвечает общей настроенности современной мысли на то, чтобы, не отказываясь полностью от основ универсализма, искать способы мыслить уникальные феномены так, чтобы, обобщая, сохранять всё сингулярное» [Лисий 2006, 61]. Концептуальному разрешению проблемы соотношения национальных и универсальных измерений истории философии посвящена специальная статья Лысого, в которой утверждается, что вопрос о национальной идентичности философии не может считаться искусственным или устаревшим, поскольку его постановка в наши дни обусловлена «развитием самого философского мышления – переходом от его сциентической ориентации к культуроцентристской» [Лисий 2012, 9]. Заслуживают внимания и соображения Лысого касательно методологического и методического инструментария, необходимого для подлинно продуктивной разработки национальной темы в историографии философии. По его мнению, при рассмотрении данного вопроса следует учитывать диалектику сущности и явления, целого и части, общего и особенного, использовать потенциалы сравнительного подхода, а также не забывать о синхронических и диахронических срезах проблемы [Лисий 2012, 15].

Взвешенный историко-философский подход не предполагает тотального развенчания и наследия, доставшегося нам от советского периода. В связи с этим стоит упомянуть статью, автор которой показывает, что вопреки Ролану Барту, выражавшему убеждённость в содержательной скудности левых мифов, левая идеология в Советском Союзе была способна на довольно утонченные мифологические операции, и берётся проанализировать «силу и изысканность советского мифотворчества, пользуясь подходами Барта, разработанными для критики современного ему общества» [Левченко 2000, 67]. Вообще говоря, само по себе мифотворчество ещё не является приговором для философии, ибо вполне возможно, что в основе каждой из эпох в истории европейской философии лежит специфическая исходная мифологическая установка [Сватко 2007]. Что же касается непосредственно советской философии, то в ней обнаруживаются разные тенденции – как крайне печальные, так и довольно позитивные.

Как показывает Ярина Юринец, «в начале 1920-х украинская философская наука продемонстрировала довольно мощный потенциал и способность к конструктивной дискуссии», примером чего может служить тот факт, что полемика между «механицистами» и «диалектиками», шедшая тогда на общесоюзном уровне, непосредственно на украинской почве протекала в форме диалога сторон и так и не приняла форму жёсткого противостояния [Юринец 2007, 78]. Однако вскоре ситуация изменилась: разгром национал-большевистского проекта привёл к тому, что многие украинские

интеллектуалы, активно действовавшие в 1920-е годы, превратились в поколение «расстрелянного украинского возрождения». В уже упомянутой статье и ряде других статей той же исследовательницы [Юринець 2009; Юринець 2010; Юринець 2012], на основании впервые введённых в научный оборот архивных источников и с учётом разнообразных историко-культурных, социально-политических, дискурсивных и междисциплинарных связей восстановлены многие аспекты богатого интеллектуальным содержанием и необычайно трагичного жизненного пути одного из виднейших представителей той генерации – философа В.А. Юринца (1891–1937). Менее трагичной оказалась судьба современника Юринца, известного украинского языковеда М.Я. Калиновича (1888–1949), некоторые весьма продуктивные религиозно-философские идеи которого (сформулированные в ходе исследований по индологии) актуализируются в статье другого исследователя [Завгородній 2010а].

В статье, посвящённой методологическим основаниям изучения отечественной философской мысли 1960–1980-х [Малахов 2010], показывается узость взгляда, согласно которому все тогдашние представители украинской академической философии были всего лишь послушными винтиками марксистско-ленинской идеологического механизма. На самом деле и в те годы в Украине было немало исследователей (таких, напр., как В.П. Иванов (1933–1991) или А.С. Канарский (1936–1984)), поиски которых имели межакадемический характер и выходили за рамки официальной философской ортодоксии. Снять доставшиеся нам от советской цензуры шоры и успеть разглядеть эту широту позволяет метод «устной истории». Воспользоваться достоинствами последнего всё ещё можно в достаточно большой степени, поскольку «многие из людей, творивших тогдашнюю философию, слава Богу, живы поныне и сохраняют память и собственное мнение о тех временах. Значит, историк философии этого периода, к счастью, пока ещё имеет дело не только с текстами, письменными свидетельствами, а и с непосредственным и живым (хотя и подвластным всем искушениям самоинтерпретации) человеческим опытом» [Малахов 2002, 30].

#### *4.3.1. Возрождая забытое: отечественная академическая философия до 1917 года*

Несмотря на всю важность исследования советского периода, приоритетным направлением в работе кафедры всё же оказывается изучение того, как развивалась философия на территории современной Украины в дореволюционную пору, и прежде всего в XIX – начале XX века. Благодаря активной деятельности, осуществляемой уже в течение многих лет профессором Ткачук, а также её коллегами и учениками, к настоящему моменту

воссоздана довольно детальная и необычайно яркая панорама той самой философии, изучение которой в советские времена было едва возможно, да и ныне весьма затруднительно – как по причине труднодоступности многих источников<sup>39</sup>, так и ввиду того, что благодаря эпизодическим и далеко не всегда исторически строгим обращениям к этой теме, имевшим место в предыдущие годы, в литературе накопилось немало превратных толкований, искажений, а то и вовсе грубых фактологических ошибок [подробнее об этом см.: Ткачук 1999].

Однако на пути реализации этого масштабного проекта имелись затруднения не только идеологического, источниковедческого или историографического характера. Для достижения подлинно панорамного, а не схематично-усеченного видения философии соответствующего периода следовало избавиться от одного предрассудка, сохранившегося и после снятия чисто советских ограничений. Речь идёт о довольно широко распространённом противопоставлении «оригинальной» и «школьной» философии и производном от этого искусственного противопоставления мнений, согласно которому интереса заслуживают философские поиски, осуществлявшиеся только такими «вольными мыслителями», как, скажем, Николай Бердяев или Лев Шестов.<sup>40</sup> Жертвами таких представлений незаслуженно оказываются менее известные широкому читателю и, как может показаться лишь на первый взгляд, скованные своим пребыванием на государственной службе представители киевской академической философии – профессора УСВ и КДА. Неслучайно именно обоснованию важности изучения академической философии как таковой была посвящена специальная статья [Ткачук 2000]. На самом деле академическая философия выполняет целый ряд функций, имеющих огромное значение как для самой философии, так и для общества в целом. К таким функциям относится систематическая разработка методологии философского и научного познания, а также сохранение и упрочение роли такой фундаментальной идеи, как идея университета. Кроме того, одной из важнейших функций деятельности философов-профессионалов является интеграция всего необычайно разношерстного философского сообщества и поддержание в нём разнонаправленной коммуникации. И одним из важнейших инструментов выполнения этой интеграционно-коммуникативной функции являются систематические занятия историей философии:

<sup>39</sup> Даже сохранившееся в архивах требует, как правило, длительных поисков и тяжелой технической работы, связанной, напр., с атрибутированием и расшифровкой рукописных материалов.

<sup>40</sup> Хотя на самом деле и эти, казалось бы, широко известные и всесторонне изученные мыслители, в частности киевские страницы их жизни и творчества, заслуживают куда более пристального интереса и внимания [Ткачук 2005, 67].

«Именно благодаря академической философии, в рамках которой осуществляются историко-философские исследования, готовятся к печати и переводятся философские тексты, создаются условия для диалога философских культур, учений, идей. Академическая философия выступает, таким образом, тем посредником, благодаря которому обеспечивается преемственность философского развития» [Ткачук 2000, 57].

Начиная говорить об отечественной профессиональной философии дореволюционной поры как о целостном феномене, следует обратить внимание на ряд факторов. Прежде всего, несмотря на то что «в Украине становление академической философии происходит значительно позднее, нежели в других европейских странах, а её мощное развитие начинается только в начале XIX столетия» [Ткачук 1999, 37]<sup>41</sup>, практически для всех её представителей было характерно «ощущение собственной включённости в общеевропейский философский процесс» [Ткачук 1999, 37]. Не менее важно и то, что киевским академическим философам, даже тем из них, которые работали в КДА, несмотря на всю их глубокую аффилированность с Русской православной церковью, отнюдь не был свойствен религиозный обскурантизм. Общая позиция современных могилянских историков по вопросу соотношения веры и разума, религиозных и просветительских тенденций в отечественной академической философии дореволюционного периода отражает стремление учитывать «сосуществование разных философских дискурсов» и рассматривать творчество «не только религиозных мыслителей, но и их принципиальных оппонентов» [Ткачук 2005, 70]. Однако сосуществование разных дискурсов, попытки примирения антагонистических позиций можно найти и у самих мыслителей той поры, в том числе и у тех, которые принадлежали к какому-либо конкретному лагерю.

Последнее может быть продемонстрировано на примере того, как интерпретировал вопрос о соотношении веры и разума видный киевский философ и богослов П.И. Линицкий (1839–1906). На протяжении практически всей своей (весьма длительной) академической карьеры этот мыслитель отстаивал тезис о том, что «вера и знание, религия и наука, несмотря на разную идентичность, являются не антагонистами, а извечными союзниками на пути к Истине», а также предупреждал, что «неразумная», «слепая» вера и «возгордившееся» знание, которое уверовало в свою силу и

<sup>41</sup> При этом не стоит забывать, что «расцвет философской мысли в дореволюционной России является, в значительной степени, закономерным результатом предыдущего развития систематического философского образования, начало которому было положено Киево-Могилянской академией» [Ткачук 2005, 69]. Исследованию ряда важных аспектов преподавания философии в старой КМА посвящены специальные статьи; см.: Симчиц 2004; Симчиц 2006.



безграничность власти над миром, одинаково небезопасны для человечества» [Ткачук 2008, 41]. Тщательная реконструкция этой позиции, произведённая Ткачук в специальной статье, обнаруживает явную искусственность подхода российской исследовательницы И. Цвик, попытавшейся противопоставить «психологический идеализм», якобы господствовавший в киевской школе, приверженности идее «верующего разума» и «логико-рационалистическому направлению», которая, по её мнению, в те времена якобы являлась прерогативой исключительно представителей Московской духовной академии [Ткачук 2008, 41]. Любопытно, что похожего типа заочная полемика имела место и между двумя другими исследователями – опять же современным украинским (В. Козловским) и современным российским (А. Ахутиным), причём и она возникла в контексте исследования, основным героем которого был П. Линицкий [Козловский 2008]. В отличие от своего российского коллеги, утверждавшего, что «идиосинкразия» по отношению к философии Канта была отличительной чертой едва ли не всех философов царской России, Виктор Козловский отстаивает точку зрения, согласно которой представителями киевской академической философии идеи кенигсбергского мыслителя всегда воспринимались с уважением и если и вызывали критику, то весьма сдержанную и уравновешенную. Что же касается непосредственно П. Линицкого, то он хоть и изучал кантовские идеи весьма придирчиво, но тем не менее свободно ориентировался и в них, и в тех идеях и принципах, «которые на протяжении XIX века получили своё развитие и распространение в интеллектуальных кругах Германии под могучим влиянием кантовской философии, её трансцендентализма» [Козловский 2008, 43].

В рамках исследований, посвящённых киевским академическим философам, совершенно исключительное место отводится реконструкции их взглядов касательно методологии историко-философского познания. На наш взгляд, в данном случае мы имеем дело с опытом весьма целесообразной профессионально-исторической саморефлексии. Современные могилянские историки философии не просто осуществляют разноплановые историко-философские исследования, разрабатывают и воплощают на практике разнообразные актуальные методологические принципы и стратегии (об этом специально мы будем говорить ниже), но также и предельно внимательно изучают методологическое наследие своих коллег из прошлого. Как выясняется, речь идёт не о каких-то единичных явлениях, а о целой плеяде предшественников, систематически занимавшихся историей философии, по сути – о целом архипелаге незаслуженно забытых имён и идей.

Уже в историко-философских исследованиях самого раннего представителя этой плеяды – первого профессора философии УСВ О.М. Новицкого (1806–1884) – обнаруживается не только своя оригинальная периодизация

развития философии (которая к тому же наполнена огромным конкретным историко-философским материалом и «оживлена» самыми разнообразными, в том числе и малоизвестными, персоналиями), но и достаточно революционная для той эпохи теоретико-методологическая установка: будучи сторонником Гегеля, Новицкий тем не менее высказывался против априорности гегелевской схемы истории философии [Ткачук 1996, 91]. Переосмысление гегелевского видения историко-философского процесса и исследования мы находим и у другого представителя киевской академической школы – С.С. Гогоцкого (1813–1889), написавшего первый на территории Российской империи специальный труд, посвящённый анализу теоретических и методологических проблем историко-философской науки (*Введение в историю философии*) [Ткачук 2001, 70]. Разумно полагая, что «историко-философское познание требует, помимо знания общих законов развития мышления и самопознания, внимательности и наблюдательного изучения факта», Гогоцкий настаивал на ошибочности подведения под «внутреннюю диалектику форм» всего многообразного содержания истории философии [Ткачук 2001, 71]. Помимо критики слишком буквального восприятия тезиса о единстве логического и исторического, у Гогоцкого можно найти ещё немало ценного и даже новаторского. Как подчёркивает Ткачук, даже для европейской историко-философской мысли той эпохи довольно неординарным может считаться и тот факт, что в вышеупомянутом труде (напечатанном в 1871 году, а написанном ещё раньше) он поставил под сомнение и такие фундаментальные черты гегелевского подхода, как минимизация роли личностного начала в истории философии и сведение историко-философского процесса к однолинейной монологической модели (восхождение от низшего к высшему, от абстрактного к конкретному) [Ткачук 2001, 72]. К заслугам Гогоцкого следует отнести и то, что он «был первым из отечественных историков философии, который не только заметил, что “история философии имеет свою историю”, но и выделил историографию истории философии как необходимую составляющую историко-философской науки» [Ткачук 2001, 73].

Как показано в целом ряде статей М. Ткачук, продемонстрированное Гогоцким стремление ко всё более последовательному проведению принципа историзма и преодолению гегелевского схематизма целиком соответствовало общему контексту теоретико-методологических поисков европейской философии второй половины XIX века (особенно таких её представителей, как К. Фишер, В. Виндельбанд и В. Дильтей) и давало ощутимые всходы на нашей отечественной почве: движение в этом направлении продолжили «ближайшие последователи С. Гогоцкого на философских кафедрах КДА (П. Юркевич, П. Линицкий) и УСВ (А. Козлов), в наследии которых находим попытки конструктивной критики гегелевского имманентизма» [Ткачук

2001, 74].<sup>42</sup> Так, П.Д. Юркевич (1826–1874) «особо подчёркивал тщетность попыток представить историю философии в виде однолинейного прогрессивно-поступательного движения, управляемого законами логики», а П. Линицкий уходил от монологизации историко-философского процесса, основываясь на убеждении в том, что сама философия является весьма исторически изменчивым феноменом [Ткачук 2010, 45]. Внимания заслуживает и тот факт, что у политики историко-философского знания, которую выстраивали представители киевской академической школы, вдобавок к гегельянству вскоре появился и ещё один могущественный соперник – позитивизм. Согласно Ткачук, позиция Линицкого, ставшего одним из первых отечественных историков философии, высказывавшихся за «гуманитаризацию» исторического познания, включение в него субъективных компонентов, символизировала реакцию «на характерное для господствовавшей во второй половине XIX века позитивистской историографии стремление освободить историческое познание от “духа субъективности” не только в сфере его предметности, определяемой лишь “фактами”, но и посредством превращения историка в “объективного”, “непредвзятого” регистратора этих фактов, рассказчика, лишённого права на оценочные суждения и истолкования» [Ткачук 2010, 46]. Важной корректировкой моды на чисто позитивистское историческое исследование была и идея Линицкого о том, что помимо «хроникально-документального» способа изложения философских учений не меньшее право на существование заслуживает и такой способ, который можно назвать «реконструктивно-интерпретационным» [Ткачук 2010, 48].

Представитель следующего поколения киевской академической школы – профессор КДА П.П. Кудрявцев (1868–1940) вынужден был сосредоточить свои основные усилия на критике видения истории, характерного для «чистого эмпиризма» (под которым имелась в виду как имманентная философия В. Шуппе и Р. Шуберт-Зольдерна, так и эмпириокритицизм Р. Авенариуса и Э. Маха, или, как его ещё называют, «второй позитивизм») [Пастушенко 2004]. Любопытно, что опыт борьбы с этой разновидностью позитивизма даёт осно-

<sup>42</sup> В статье, посвящённой историко-философской концепции С. Трубецкого, показывается, что критика гегелевского панлогизма (а также позитивистской историографии) вполне органично объединяла киевских академических философов с их коллегами из других центров Российской империи. Высказывается также следующее важное предположение: поскольку выделенная ещё Г. Шпетом линия русской позитивной (не путать с позитивизмом!) философии, идущая от П. Юркевича через В. Соловьёва к С. Трубецкому, «имеет все основания быть расширенной, через Памфила Юркевича, и на таких его коллег, как Сильвестр Гогоцкий и Орест Новицкий, то совсем не удивительно, что в философских и историко-философских подходах С. Трубецкого находим немало параллелей с только что упомянутыми киевскими историками философии» [Березюк 2007, 66–67].

вания заново оценить определённые достоинства гегельянской историко-философской модели, которая в отличие от «чистого эмпиризма» настаивает на наличии в историческом процессе внутренних причин [Пастушенко 2004, 81]. В работах Кудрявцева нашло отражение и более масштабное идейное столкновение: ассоциируя стремительный рост популярности нигилистических настроений и натуралистического мировоззрения с такой общей установкой, как релятивизм, этот представитель киевской академической школы попытался представить всю историю философии как историю борьбы релятивизма и абсолютизма (понимаемого как признание существования абсолютных ценностей), отдавая при этом явное предпочтение последнему [Пастушенко 2005]. Кроме того, исследования, проводившиеся Кудрявцевым, могут рассматриваться как своего рода прелюдия к проводимой современными могилянцами полномасштабной реконструкции истории философии в академическом Киеве XIX – начала XX века. Именно у этого историка (что символично, оказавшегося последним профессором философии в дореволюционной КДА) находим едва ли не самый ранний и яркий опыт исторической саморефлексии в рамках соответствующей традиции. Глубокая преемственность в данном случае очевидна: сам Кудрявцев старался привить своим студентам интерес к деятельности старших коллег, «привлекая к изучению киевской духовно-академической традиции философствования», а современные отечественные исследователи, «воссоздавая биографические факты и обрисовывая личные портреты» своих предшественников, часто ссылаются на посвящённые им очерки Кудрявцева [Пастушенко 2006, 63].

Подход, который практиковал Кудрявцев, представляется методологически ценным и по сей день по крайней мере в *двух* аспектах. *Во-первых*, этот исследователь был убеждён в том, что российская философия «раскрывается через личность и в личности» её творцов [Пастушенко 2010, 54]. *Во-вторых*, создание Кудрявцевым философских портретов многочисленных представителей киевской духовно-академической философии явилось частью такой специфической практики историко-философской коммеморации, как написание некрологов, размещавшихся в «Трудах КДА». Как показывает современная исследовательница наследия Кудрявцева, «внимательное ознакомление с этими работами даёт возможность увидеть, что перед нами не обычные некрологи, а полноценные научные исследования, в которых не только освещён жизненный и творческий путь ряда киевских духовно-академических мыслителей, но осуществлена первая попытка профессионального осмысления их философского и педагогического вклада. Это обстоятельство заставляет остановиться на этих “некрологах” детальнее» [Пастушенко 2006, 68].

В рамках стратегии исторической памяти, проводимой современными могилянскими историками философии в отношении своих исторических

предшественников из киевской академической школы XIX – начала XX века, особое место занимает интерес последних к философии народов Востока. Это отнюдь не случайно, ведь «именно из Киева XIX века ведёт начало отечественное историко-философское востоковедение – факт, сегодня малоизвестный не только широкой публике, а и многим специалистам» [Ткачук 2006, 50]. До 1930-х на территории современной Украины существовал довольно большой круг знатоков и ценителей восточной философии (прежде всего индийской) и достаточно развитая традиция её осмысления, которая была искусственно прервана сталинскими репрессиями. Только на рубеже XX и XXI веков эти важные страницы отечественной интеллектуальной истории начали выходить из забвения, причём «не в последнюю очередь – именно благодаря целенаправленным усилиям и силами кафедры философии и религиоведения НаУКМА, профессора М. Ткачук и её аспирантов» [Завгородній 2005, 54].

Как выяснилось, интерес к восточной философии появился у отечественных философов ещё во времена О. Новицкого [Завгородній 2010] и С. Гогоцкого, к заслугам которого следует отнести тот факт, что он, несмотря на свои европоцентристские убеждения [Завгородній 2012], тем не менее обратился к евро-азиатской философской компаративистике и попытался «описать философское знание, которое охватило бы не только европейскую философскую мысль, но и азиатскую» [Завгородній 2005, 59]. Как показывается в целой серии статей этого же автора, реактуализации заслуживают и наработки в этой области, которые можно обнаружить в наследии таких отечественных философов и гуманитариев XIX – начала XX века, как А.А. Козлов (1831–1901) [Завгородній 2010], В.В. Лесевич (1837–1905) [Завгородній 2009], А.Н. Гиляров (1855–1938) [Завгородній 2005, 59], П.Г. Риттер (1872–1939) [Завгородній 2011]. «Конечно, – признаёт М. Ткачук, – было бы большим преувеличением говорить о массовости и обширности интереса к востоковедческой проблематике со стороны тогдашних киевских историков философии» [Ткачук 2006, 50], однако предпринятые ими ориенталистские экскурсии свидетельствуют о разнообразии их интересов и, что ещё важнее, являются «проявлением их движения в направлении преодоления одномерного видения историко-философского процесса» [Ткачук 2006, 54].

Ещё более полная картина разносторонности интересов киевских академических философов той поры раскрывается благодаря статьям, посвящённым их исследованиям в области философских аспектов антропологии [Сарапін 1996], права [Обухівська 2005], психологии [Козловський 2010], христианской этики [Грищенко 2000], методики преподавания философии [Ткачук 2002б; Ткачук 2004] и шире – философии педагогики и образования. Последняя тема активно разрабатывается в многочисленных статьях Светланы Кузьминой. В противовес некоторым отечественным авторам, находя-

щимся в плену анахронических представлений и пытающимся представить историю Украины (вплоть до обретения ею независимости в 1991 году) в качестве «порабощённой колонии», на территории которой всё творческое, свободолюбивое развивалось исключительно вопреки политике «государства-колонизатора» и вне аффилированных с ним институций, эта исследовательница стремится предствить совсем иную картину [Кузьмина 2005, 49]. Кузьмина показывает, что в рамках всей киевской академической традиции «почти постоянно проявлялась тенденция критики общероссийского стиля управления образованием», поскольку своим основным заданием её представители считали моральное развитие личности, а не подготовку «покорных, полезных государству» [Кузьмина 2009, 70; см. об этом также: Кузьмина 2010; Кузьмина 2010а; Кузьмина 2012].<sup>43</sup>

Если попытаться обобщить наследие киевских академических философов XIX – начала XX века, то наиболее важным достижением её представителей, по крайней мере с точки зрения современных могилянцев, является разработка культурологического подхода к изучению истории философии. Зародившись в европейской послегегелевской историографии философии и утверждаясь в качестве альтернативы гегелевской модели, этот подход «базировался на понимании философии как особенной сферы духовной деятельности, в которой находит выражение человеческое осознание предельных оснований бытия и широкого круга смысложизненных проблем. Перенос центр внимания на личностное измерение философии и её истории и требуя рассмотрения идей определённого мыслителя сквозь призму его личности, в которой сфокусированы культурно-исторические и теоретические детерминанты развития, такой подход стал убедительным свидетельством гуманистического поворота в историко-философской науке» [Ткачук 2002а, 20]. На киевской дореволюционной почве, как мы уже видели, формированию такого подхода способствовали многие академические философы, в частности Новицкий, Гогоцкий, Юркевич, Линицкий, Козлов, Тихомиров, Кудрявцев. Особая роль в этом процессе отводится А. Гилярову, сделавшему, по мнению Ткачук, последний и решительный шаг к концептуальному осмыслению историко-философского процесса как сложной взаимосвязи логического, культурно-исторического и индивидуального начал и тем самым давшему наиболее убедительное обоснование культурологического подхода к изучению истории философии [Ткачук 2002а, 25]. Однако, по мнению этой же исследовательницы, не следует забывать и о том, что важнейшим звеном, связавшим дореволюционных проводников культурологического подхода с их современными могилянскими последователями, стала деятельность ряда

<sup>43</sup> Другие важные статьи по этой теме: Кузьмина 2004а; Кузьмина 2006; Кузьмина 2008; Кузьмина 2008а; Кузьмина 2011; Кузьмина 2012а.

представителей киевской академической философии, работавших на излёте советской эры в ИФНАНУ:

«В ткань украинской историко-философской науки понимание сущности культуры как пространства общения и взаимодействия, в котором находят реализацию человеческие ценности и смыслы, прочно вошло в 1980-е годы, определив теоретические основания культурологического подхода к историко-философскому исследованию, ставшему предметом специальной рефлексии и последовательного воплощения в работах В. Горского, С. Крымского, М. Поповича и др.» [Ткачук 2002а, 21].

#### *4.3.2. Возвращаясь к истокам: философские идеи в культуре Киевской Руси*

Именно разработка и активное использование культурологического подхода, как уже отмечалось, позволила Горскому заняться серьёзным научным исследованием такого важного пласта отечественной интеллектуальной традиции, как философские идеи в культуре Киевской Руси. Нелишне напомнить и о том, что наградой, получаемой сторонниками этого подхода за отсутствие у них презентистского высокомерия, оказывается открытие на карте мировой философии новых регионов, исследование которых существенно расширяет наши представления о разнообразии форм её исторического бытования, а также открывает новые горизонты исторической само-рефлексии:

«Конечно, сохранившиеся до наших дней памятники культуры Киевской Руси ещё не демонстрируют наличия оригинальных, более или менее сформировавшихся профессионально-философских целостных систем и теорий, творцами которых были старокиевские интеллектуалы. Однако в них содержится весомый философски значимый пласт идей, в совокупности образующих философскую культуру этой эпохи, закладывающих почву для формирования определённого стиля мышления, способа мировосприятия, определяющего индивидуальное лицо философии в Киеве на протяжении последующей духовной истории нашего города» [Горский 1998а, 23].

Начав исследования в подобном ключе ещё в советские годы, Горский продолжил их и после того, как возглавил кафедру философии и религиоведения НаУКМА. Кроме того, пример учителя вдохновил целую группу учеников на новые поиски в заявленном им направлении. Так, один из аспирантов Горского, исследовавший то, какое место в контексте философской культуры Киевской Руси занимали категории светской этики, прямо указывает на то, что без методологического инструментария, предложенного Горским, такие изыскания были бы невозможны:



«Работы В.С. Горского убеждают в том, что легитимным предметом историко-философского изучения являются не только тексты, их фрагменты или следы какой-то философии, функционировавшие на фоне исторической культуры, но и модели ментального мироощущения, в категориях которых культура репрезентирует своё собственное содержание» [Киричок 2002а, 38; см. также: Киричок 2004, 42].

В статье аспирантки Горского демонстрируется, что в рамках культурологического подхода преодолима и другая источниковедческая проблема, возникающая тогда, когда некоторые письменные свидетельства всё же оказываются в наличии: если в текстах, которые, на первый взгляд, представляются всего лишь компиляциями иностранных источников, искать не только то, откуда заимствованы содержащиеся в них идеи, но и то, как эти идеи преломились, обнаруживается немало интересного и оригинального, свидетельствующего как о «компиляторе», так и об эпохе, в которую он жил, и культуре, к которой принадлежал [Вдовина 2004, 39, 41]. Ещё одна воспитанница Горского обращает внимание на то, что в процессе реабилитации давнерусского Любомудрия<sup>44</sup> в качестве полноценного предмета историко-философских исследований современному исследователю следует учитывать синкретичный характер средневекового мировоззрения, что в свою очередь обосновывает необходимость привлечения в сферу историко-философского исследования разнообразных религиозно-мифологических идей и мотивов (напр. эсхатологических), которыми была пронизана культура Киевской Руси [Наточій 2008]. В статье коллеги Горского показывается, что для реконструкции морального сознания Киевской Руси могут быть привлечены и агиографические источники соответствующей эпохи [Чайка 2008].

Размышления о философских идеях в культуре Киевской Руси выводят и на обсуждение таких аспектов последней, как роль элит, власть и политика. Так, в одной из статей показывается, что, несмотря на то что в обществе в целом господствовал коллективизм, в сознании образованной верхушки Киевской Руси начинало играть большую роль личностное начало [Целік 2002, 36]. Кроме того, интеллектуалы Киевской Руси заложили основы культуры мира и толерантности, путей достижения согласия в обществе, «получающие дальнейшее развитие на следующих этапах исторического пути украинского народа» [Горський 2002, 9], но при этом также и отразили готовность древних русичей к решительному, в том числе и весьма воинственному, отпору злу [Киричок 2002, 14]. Есть также статьи, чтение которых не-

<sup>44</sup> «Любомудрие» – важный термин, использующийся Горским и его последователями с целью подчеркнуть не только связь исследуемых ими идей с философией, но и их отличие от философии в общепринятом сегодня смысле слова.

вольно наталкивает на мысль о том, что функция центра власти с давних пор закрепились за Киевом отнюдь не случайно, а по целому ряду причин, возможно, не очень убедительных для современного сознания, но более чем веских в рамках символической картины мира носителей древнерусской культуры и их представлений о пространстве и времени. В частности, речь идёт о «софийной основе сакральной топографии древнего Киева» [Кримський 2002, 6], о Киеве как о топосе, издавна вызывавшем стойкое ощущение (и готовность это ощущение ретранслировать) святости и причастности к трансцендентному [Завгородній 1999, 52] и потому с полным правом занявшем высшую позицию в сакральной географии Древней Руси [Завгородній 1999, 54], или, напр., о роли, которую сыграло в этом возвышении появление Печерского монастыря, а в нём – такого могущественного сакрального узла, как Успенская церковь [Завгородній 2004, 68]. Один из авторов не только обнаруживает глубокую связь между представлениями русичей о сакрализованных границах в географическом пространстве и их пониманием морального императива, но и высказывает предположение, согласно которому определённые моральные противоречия, открытые им в памятниках домонгольской эпохи, способствовали такой катастрофической смене географических и политических границ, как поглощение Руси Ордой [Киричок 2001, 58].

Может показаться, что подобные изыскания являются примерами радикально антикварного отношения к истории – как по своему предмету, так и по методу. Так, в статье, посвящённой современной урбанистике и написанной исследователем, Киевской Русью не занимающимся, указывается, что по сравнению с уже хорошо изученной проблемой городской топографии куда перспективнее выглядит исследование темпорального измерения городского бытия [Карповець 2011, 8]. Но не следует спешить с выводами. Если воспользоваться языком представителей исследовательской группы, ориентированной на изучение философских идей в культуре Киевской Руси, можно сказать, что объекты их интересов удалены от нас лишь в профанном времени, тогда как во времени сакральном необычайно близки. Как говорит один из выразителей подобных представлений, «изучая древнерусские свидетельства, невозможно не обратить внимания на то, что духовное наследие Древней Руси содержит для современного украинского общества, находящегося в ситуации системного кризиса и отягощённого проблемами постколониальной действительности и вызовами глобализации, необычайно много актуальных смыслов и ориентиров. То есть события почти тысячелетней истории не только не теряют своё значение с течением времени, а наоборот – его раскрывают» [Завгородній 2004, 64].

#### **4.4. Практикуя и переосмысливая политики метода: от анализа философских текстов к пониманию философской жизни**

На актуальность тех или иных сюжетов из истории философии (не только отечественной, но и зарубежной) указывается и во многих других статьях. Примеры продуктивности историко-философского познания, его способности добывать ценные для современности уроки и инсайты обнаруживаются в самых разных тематических, исторических и географических локусах.<sup>45</sup> Однако для нашего исследования особую важность представляет огромный массив рассыпанных по разным статьям примеров того, как на основании тех или иных методик или методологий современные могилянские историки философии ставят и решают различные интеллектуальные задачи, а также того, какие методологические вопросы и стратегии они считают наиболее актуальными. В обзорной статье И. Лысого, посвящённой V Международному конгрессу украинистов [Лисий 2004], можно найти целый ряд обобщающих наблюдений и суждений на этот счёт. Автор статьи обращает внимание на то, что в современных гуманитарных исследованиях с трудом изживается характерное для методологии советских времён партийное противопоставление «своего» и «чужого». Зачастую оно лишь маскируется под внешне менее одиозные, но не менее искусственные противопоставления типа «украинофильское – космополитическое», «традиционалистское – инновационное» и т. п. [Лисий 2004, 100]. Модификацией этой тенденции может считаться появившаяся в 1990-е годы мода использовать, нередко исключительно в конъюнктурных целях (ради маркировки принадлежности к определённой «научной партии»), «наспех, неадекватно и некритично, поверхностно ... позаимствованные методологии, распространённые в западной гуманитаристике, неадаптированные с учётом особенностей своего предмета и эпистемологической ситуации» [Лисий 2004, 101].

Критикуя такое положение дел, Лысый настаивает на том, что «продуктивное освоение (а не механическое заимствование) апробированных в мировой гуманитаристике методологий и параллельное продуцирование новых методологических предложений, необходимых для реализации оригинальных исследовательских проектов, неосуществимы без глубинной рефлексии касательно реальной методологической ситуации в гуманитаристике, без взвешенной ... оценки бытующих тут методов и подходов» [Лисий 2004, 102]. Другая серьёзная проблема, по мнению автора обзора, заключа-

<sup>45</sup> См., напр.: Гусев 1999; Гусев 2000; Гусев 2001; Кольцов 2009; Кузьмина 2007; Луцишина 2001; Лютий 2010; Малахов 1996; Сватко 2001; Стрехалюк 2011; Шевчук 2008.

ется в том, что многие «гуманитарии, осознав глубину кризиса марксистско-ленинской методологии, бывшей до недавнего времени единственно возможной в наших краях, экстраполировали это состояние на методологию вообще» [Лисий 2004, 101]. Последствием этого оказывается сознательный аметодологизм, отказ от рационального обоснования, злоупотребление не до конца отрефлексированными понятиями («понятиями-интуициями») и усиленным декларированием плюрализма, на самом деле зачастую оказывающегося всего лишь эклектизмом [Лисий 2004, 101]. В этом плане о методологической зрелости науки свидетельствует, по мнению Лысого, «её способность избегать как голой описательности, ползучего эмпиризма, так и доктринёрского теоретизирования» [Лисий 2004, 103].

Многие из методологических проблем, обнаруженных Лысым в современной украинской гуманитаристике, характерны и непосредственно для историографии философии. Среди таковых едва ли не центральное место занимает проблема плюрализма, конкретизирующаяся не только как проблема выбора того или иного подхода из множества наличествующих историко-философских подходов, но и как проблема смысловой плюральности, внутренне присущей каждому философскому тексту и предопределяющей множественность его возможных истолкований. И это ещё не всё: как показано в статье Людмилы Архиповой, посвящённой историческому разворачиванию герменевтического проекта, фундаментальная открытость и вариативность присущи не только процессу истолкования, но и самой дисциплине, направленной на его изучение [Архипова 2011].

Рассуждая о том, как заниматься историографией философии в условиях возрастающего осознания открытости всего герменевтического проекта и всё большей популярности принципа деконструкции, Кузьмина предлагает отказаться от отвлечённого деперсонализированного анализа историко-философского материала и попробовать сосредоточиться на углубленном исследовании наследия каждого мыслителя, связав при этом историю и философию психологической нитью [Кузьмина 2006а, 6]. Её коллега, сравнивающий два очень несхожих взгляда на философию Ницше, предложенные Л. Шестовым и Д. Чижевским, отдаёт предпочтение первому – основанному на специфической методологии «странствования по душам» (которую Н. Бердяев сравнивал с психоанализом Фрейда):

«Если Л. Шестов озабочен прежде всего личностью философа, то Д. Чижевский, детально исследуя произведения Ф. Ницше и обнаруживая при этом необычайно интересные историко-философские параллели, остаётся абсолютно безразличным к личности Ф. Ницше, к трагедии его жизни» [Гетман 2008, 71].

Однако тот же исследователь признаёт, что используемый Шестовым метод трудно признать универсальным, поскольку «способность к “странствованиям по душам”, к проникновению в потаённые мысли автора ... является крайне редким даром, имеющимся далеко не у каждого» [Гетман 2008, 71], а кроме того, как показывается на примере применения этого подхода к осмыслению личности и творчества Ф.М. Достоевского, «анализируя взгляды других мыслителей, он [Шестов] стремился в первую очередь продемонстрировать свои мысли, своё мировоззрение, собственное видение проблем человеческого бытия» [Гетман 2008а, 82]. Исследовательница, ратуящая за определённую «психологизацию» историко-философской методологии, также вполне осознаёт, что это не позволит избавиться от определённого релятивизма и плюрализма, ибо однозначной «рецептуры использования достижений психологии в историко-философских интерпретациях никогда не появится» [Кузьмина 2006а, 7]. Угроза субъективизма и релятивизма ощущается и в такой важной для историко-философской науки практике, как перевод иноязычных философских источников. Автор специальной статьи по этой теме делает следующее признание:

«Конечно, раз и навсегда выработать идеальную стратегию перевода, которая отвечала бы всем текстам и всем переводчикам, невозможно. Однако у меня, несмотря на всю постмодернистичность нашей культурной ситуации, осталась несколько наивная вера в рефлексивные усилия» [Архипова 2002, 116].

Противостоять подобным постмодернистским тенденциям можно, например, противопоставив работу историков философии деятельности философов, занимающихся созданием оригинальных концепций, и предположив, что если автор оригинального философского текста не может избежать определённой двусмысленности, то историк философии, занимающийся исключительно комментированием, такой возможностью располагает. Однако, как показано в одной из статей, граница между философским творчеством и историко-философским комментированием, по крайней мере если посмотреть на неё с помощью оптики, предлагаемой такими влиятельными философами современности, как Жак Деррида и Умберто Эко, оказывается необычайно условной: на самом деле «мы постоянно осуществляем акты трансгрессии между философией и историей философии» и, даже занимаясь, как нам кажется, чисто комментаторской работой, пишем не столько строгие научные тексты, всего лишь описывающие и разъясняющие те или иные философские тексты, сколько новые философские тексты, плодя тем самым новые смысловые миры, требующие новых и новых интерпретаций [Прокопов 2004, 13]. В другой статье того же автора развивается мысль о том, что для современности характерна ещё более масштабная трансгрес-

сия – между философией и литературой. Аналогичную мысль высказывает и Татьяна Голиченко, по мнению которой история философии является «не чем иным, как результатом анализа рассказа, полученного с помощью опроса, – знанием, которое попадает к исследователю через “вторые руки”, опосредованно, то есть через память и разного рода свидетельства. История философии, таким образом, отмечена элементами неопределённости, гипотетичности и вероятности, что и составляет элемент фабульности историко-философских исследований» [Голиченко 2004, 26]. Неслучайно также, что на страницах НЗ совсем недавно была опубликована специальная статья, целиком посвящённая идее Р. Рорти о неизбежности появления глобальной послефилософской/литературной культуры [Лисий 2011]. Осознание того, что в результате сближения философии с литературой (или даже поглощения первой со стороны второй) возможностей для всё новых интерпретаций одних и тех же философских текстов становится всё больше, ведёт к мысли о необходимости введения хоть сколько-нибудь определённых ограничений. Показательной в этом плане оказывается эволюция взглядов Умберто Эко, который в одной из своих сравнительно поздних работ (*Пределы интерпретации*, 1990) попытался

«сбалансировать рычаги диалектической взаимосвязи между правами интерпретаторов и правами текстов, которые в последние годы явно перевешивали в сторону интерпретаторов. Разрабатывавшаяся в предыдущих работах Эко пирсовская идея бесконечного семиозиса становится предметом рефлексии и в этой книге; однако тут главной интенцией автора является прежде всего стремление продемонстрировать, что именно понятие “бесконечного семиозиса” никоим образом не означает того, что в интерпретации нет ни объекта, ни критериев: “признание потенциальной бесконечности текста ещё не означает признания успешности каждого акта интерпретации”. Это становится возможным благодаря критическому анализу той интерпретации “бесконечного семиозиса”, которая была представлена Ж. Деррида во второй части *De la Grammatologie*» [Прокопов 2004, 16].

Действительно, «бесконечный семиозис» не только служит основанием для вечных поисков новизны и раскрытия ранее неизвестных возможностей [Архипова 2000, 65], но и предполагает такое состояние профессионального дискурса, «в результате которого может выйти что угодно – от нонсенса до интеллектуальной революции» [Архипова 2010, 36]. Как показывает в одной из своих статей автор этой главы, в современном мире, ввиду обилия информации и избытка пространства для выражения самых разных мнений, угроза продуцирования интерпретаций, лишённых всякого смысла, угроза превращения философии в откровенную болтовню необычайно велика, вследствие чего особую актуальность приобретает мысль американского

философа Г. Франкфорта о том, что сущностью болтовни (*bullshit*) «является вовсе не желание солгать, а “безразличие к подлинному состоянию вещей”» [Менжулін 2006, 46].

Уже сама по себе озабоченность подлинным состоянием вещей, пускай и сопровождающаяся осознанием того, что приблизиться к аутентичному пониманию того, как всё обстоит на самом деле, можно лишь асимптотически, является, на наш взгляд, достаточно мощным антидотом против интерпретационного произвола. Однако всё же непосредственно для истории философии главным инструментом приближения к «подлинному состоянию вещей» является, конечно же, подчёркнутое внимание к первоисточникам. Пытаясь разобраться в хитросплетениях эволюции гегелевских взглядов на религию, Сарапин предлагает, вместо того чтобы сразу пытаться охватить всё творчество Гегеля, сначала сосредоточить внимание на главнейшем источнике по этой теме, т. е. непосредственно на его *Лекциях по философии религии* [Сарапин 2006, 30]. Даже с таким во многих отношениях «тёмным» философом, как Гераклит<sup>46</sup>, исследовательские усилия могут оказаться вполне оправданными. Главное, чтобы исследователь понимал, что «открыть его [Гераклита] для себя можно только в личной встрече» [Тихолаз 1996, 23], но при этом выносил свои самостоятельные и ответственные суждения о великом эфесе не произвольно, а на основании глубокого изучения первоисточников (на языке оригинала) и с учётом огромного массива вторичной литературы.<sup>47</sup>

С учётом вышесказанного вполне логично, что во многих статьях пристального внимания удостоены разные аспекты историко-философского источниковедения. На примере аристотелевской *Метафизики* Анатолий Тихолаз предостерегает от одного, едва ли не самого распространённого

<sup>46</sup> Образов которого существует столько же, сколько и его переводчиков, и при этом «не стоит надеяться на то, что когда-либо появится перевод, который положит край этой бесконечной веренице истолкований его учения» [Тихолаз 1996, 5-6].

<sup>47</sup> В случае соблюдения этих правил можно будет избежать и такого «бича современности», как «постмодернистское пренебрежение запретом на плагиат и отсутствие собственного стиля», т. е. тех самых черт постмодернистского дискурса, которые чреваты растворением любой серьёзной интеллектуальной деятельности в массовой культуре [Сватко 2011, 7]. Столь же велика угроза полного подчинения любой культурной деятельности коммерческим интересам. Однако, как показано в одной из статей, написанной специалистом по эстетике, в случае с искусствоведческой критикой от такой угрозы может защитить вовсе не абсолютное противопоставление этих двух сфер (критики и коммерции), а тщательное сопоставление таких понятий, как «критика», «коммерческое искусство», «реклама» и «экспертиза» [Бондаревська 2012]. Не менее важным противовесом деградации искусствоведческой критики является и совершенствование самих институтов, призванных выполнять критическую функцию в этой [Бадянова 2012] и других гуманитарных областях.



проявления источниковедческой наивности, заключающегося в том, что за первоисточник принимается тот вариант текста, который присутствует в его современных изданиях. На самом деле, в случае *Метафизики*, как и многих других классических философских текстов<sup>48</sup>, мы имеем дело с произведением, которое обрело целостность и увидело свет значительно позже смерти своего автора и претерпело с тех пор немало модификаций. Следовательно, «исследованию корпуса текстов, объединённых названием *Метафизика*, должно предшествовать изучение истории его формирования, что возможно лишь посредством обращения к исторической судьбе всего аристотелевского литературного наследия» [Тихолаз 1998, 38]. Кроме того, серьёзный исследователь не должен забывать, что «работа по изучению *Метафизики* продолжается, и можно быть уверенным в появлении новых изданий её текста» [Тихолаз 1998, 44]. Следует также учитывать, что тексты, написанные тем или иным философом, не в полной мере тождественны его теории, поэтому «работа историка философии, конечно, начинается с анализа “текстов”, но не сводится только к нему. Надо идти дальше, к его знанию, придающему целостность самой “теории”» [Сватко 2008, 5]. Наивно также полагать, что «для развития историко-философского знания необходим лишь один вид исторических источников – специализированные философские тексты», ведь многие важные для истории философии идеи или факты могут быть почерпнуты из источников, с формально-инвентарной точки зрения к философии не относящихся или же относящихся к смежным областям [Кузьмина 2004, 19; см. также: Голіченко 2004, 28; Пастушенко 2012]. Соответственно, историк философии обязательно должен быть весьма искушенным по части анализа и критики самых разнообразных исторических источников. В частности, ему следует избегать соблазна заняться наивным компилированием (в духе раскритикованной ещё Р.-Д. Коллингвудом «истории ножниц и клея»). Он также обязан «относиться к историческому источнику как к свидетелю, который способен ответить на определённые вопросы, однако с полным осознанием того, что он может сообщать искажённую или вовсе неправдивую информацию» [Кузьмина 2004, 20].<sup>49</sup>

Ещё одна серьёзная источниковедческая проблема, обсуждаемая на страницах журналов, состоит в атрибутировании (установлении авторства) различных старинных рукописей. Особо актуальной эта проблема оказывается в связи с изучением собственной традиции. О том, с помощью каких

<sup>48</sup> Именно в таком (более общем) ключе эта же мысль развивается в другой статье; см.: Голіченко 2004, 25.

<sup>49</sup> Пример несоблюдения этих требований С. Кузьмина находит в опубликованной в одном из предыдущих выпусков НЗ статье, посвящённой проблеме личности в творчестве В.В. Зеньковского и написанной не профессиональным историком философии, а сотрудником института психологии АПН Украины [Летцев 2002].

критериев следует вести отбор источников для исследования, посвящённого преподаванию философии в КМА в XVII–XVIII веках, и каким именно образом может быть снята завеса анонимности с текстов курсов, читавшихся её тогдашними профессорами и долгое время пылившихся в архивах, говорится в статьях Николая Сымчича [Симчич 2006; Симчич 2004].

Последний пример, как и многое из того, что было сказано выше, в очередной раз отражает огромный интерес современного могилынского философского сообщества к своим местным предшественникам, стремление выявить идейные связи, линии преемственности между ними и восстановить тем самым связь времён, разорванную в предыдущие годы. Безусловно, это одно из приоритетных направлений исследований, осуществляемых кафедрой. Однако могилынских историков интересуют далеко не только одни *эти* связи. Напротив, в огромном количестве статей исследуются идейные взаимосвязи, которые можно обнаружить в самых разных уголках карты мировой истории философии. В некоторых случаях это приводит к установлению наличия устойчивой континуальности, тогда как в других, наоборот, проступают достаточно неожиданные разрывы.

Во многих статьях можно встретить рассуждения о глубокой логической взаимосвязанности взглядов одного конкретного мыслителя. Так, имеются статьи, посвящённые: синтезу двух миров (божественного и тварного) как сквозной проблеме творчества Августина [Сватко 2002]; стержневой для творчества В. Экземплярского проблеме христианского морального идеала [Прищенко 2002a]; сопротивлению «террористической гипотезе о человеке» как лейтмотиву всей философии Ханны Арендт [Сігов 2002]. Демонстрация противоречивости концепта «сердца» у Г. Сковороды сопровождается обнаружением путей преодоления этой противоречивости в рамках его же собственного учения [Сидоренко 2008]. Внимательное изучение наследия Дж. Локка позволяет подвергнуть критике распространённое среди части историков представление, согласно которому между политической теорией философа и принципами его гносеологии якобы имеет место несоответствие [Гусев 2005]. Междисциплинарный подход в сочетании с критикой историко-философского презентизма даёт возможность оценить обилие факторов, сыгравших значительную роль в формировании философии (и в частности антропологии) Канта. К таковым можно отнести и его рецепцию метафизических, физических и математических принципов Г. Лейбница и И. Ньютона [Козловский 2008a], и его неизменно почтительное отношение к «школьной вольфовской философии» (общее значение которой, как и её влияние непосредственно на Канта, зачастую недооцениваются) [Козловский 2009], и его интерес к физической географии [Козловский 2007; Козловский 2012], анатомии, физиологии, зоологии, натуральной истории [Козловский 2010a], и его педагогические изыскания, которые отнюдь не

стоит рассматривать «как исключительно маргинальное детище немецкого гения, что-то такое, что находилось на периферии его основных теоретических интересов и не имело никакой связи с идеями и принципами главных трудов, в которых заложены основания критической философии» [Козловский 2011, 26].

В других случаях обнаруживается глубокая преемственность в рамках определённой традиции. Юрий Сватко, например, учитывая общеевропейский опыт философствования и основываясь на интерпретации античности как специфического культурно-исторического типа освоения мира, находит общие интуиции античного космоса [Сватко 2009] или, скажем, ономотологии (онтологии имени) у Платона и неоплатоников [Сватко 2010]. Если попытаться взглянуть максимально широко на наследие Ф. Шеллинга, то может выясниться, что логически его система трансцендентального идеализма «является тем мостиком или тем звеном, которое позволяет перейти от предыдущей философии (И. Кант и И.-Г. Фихте) к новой позитивной философии, которая открывается натурфилософией», хотя с хронологической точки зрения проект последней был обнародован им раньше [Прокопов 2002, 89]. Исследование предыстории философской герменевтики позволяет увидеть, как в ней сложились основания для вывода об интенциональности понимания [Богачов 2000]. Анализ русской религиозной философии в её целостности позволяет сделать вывод о наличии у её представителей такой родовой черты, как онтологическая гносеология, а также о том, что последовательная реализация заявленной ими программы оборачивается преодолением самой философии [Тихолаз 2002]. Следуя в русле фундаментальной для теоретиков консервативной революции «эквилибристики между радикальной нигилистической негацией статус-кво и неизменной открытостью к реставрации прошлого “в мире, где умер бог”», Елена Семеняка приходит к выводу о том, что у таких его выразителей, как Э. Юнгер<sup>50</sup>, Ю. Эвола и М. Хайдеггер, можно обнаружить созвучные сюжеты: Юнгер и Эвола высказывали сходные взгляды по поводу главного предвестника революционных перемен – «человека особого типа» [Семеняка 2010, 48], тогда как у Юнгера и Хайдеггера, даже несмотря на расхождения, явно обозначившиеся в ходе их полемики по поводу европейского нигилизма, идейная эволюция протекала по параллельным траекториям [Семеняка 2012, 37]. Убеждённость в том, что философия представляет собой традицию «последовательного и непрерывного даже в своих наиболее радикальных и наиболее революционных формах мышления», подкреплённая такой развитой исследовательской стратегией, как история (историческая семантика) философских понятий, позволяет не только продемонстрировать взаимодополнительность концеп-

<sup>50</sup> Разнообразные концептуальные истоки программы «нового национализма», предложенной этим мыслителем, исследуются в: Семеняка 2011.

ций опыта у Канта и Гегеля, но и говорить о том, что историография такого типа «делает возможной коммуникацию философов – как в пределах одной генерации, так и между генерациями, иногда разделёнными тысячелетиями» [Минаков 2006а, 22].<sup>51</sup>

Воля к континуальности может принести неожиданные плоды и в тех случаях, когда речь идёт о ещё более несхожих (и/или исторически отдалённых) традициях и их представителях. Так, панорамный взгляд на историю французской философии даёт возможность утверждать, что источниками расцвета философских идей в современной Франции явились не только «традиции картезианства и специфический синтез философии и литературы, который последовательно продемонстрировали XVII столетие и век Просвещения, заострённость социально-политической интуиции французского философского сообщества после 1789 года», но и «несправедливо забытое французское философское XIX столетие с его противоречивыми и взаимосвязанными тенденциями» [Голіченко 2006, 63].

<sup>51</sup> На страницах НЗ нашла отражение и одна важная методологическая коллизия, характерная именно для такого подхода, как история понятий. Автор цитируемого пассажа (Михаил Минаков) подчёркивает, что история философии, понятая как история понятий, требует, чтобы понятия, которыми оперируют философы в своём мышлении, были «прозрачными, чёткими и понятными и по содержанию, и по происхождению» [Минаков 2006а, 22]. В статье же Ирины Бондаревской находим показательный пример того, что подобная понятность если и достижима, то лишь с поправкой на то, что философские понятия в своём развитии проходят разные стадии, в том числе и додефинитивные, т. е. такие, когда ни об оформившемся понятии, ни тем более о его прозрачности и чёткости говорить не приходится. Более того, даже после длительного формирования они продолжают вызывать разночтения. Построение истории такой важной философской субдисциплины, как эстетика, связано со значительными трудностями, поскольку и сейчас, после её длительного формирования, «существуют разные определения эстетики и разные теоретические традиции» [Бондаревська 2004, 31]. Ещё сложнее с подачей в качестве этапов истории эстетики процессов, происходивших задолго до того, как появилось само понятие о соответствующей субдисциплине. «Наличие или отсутствие терминов “эстетическое”, “эстетика” не являются формальностью, которую можно преодолеть указанием на существование каких-то представлений о прекрасном в период “до”. То есть было бы неосмотрительно считать, что какая-то эстетическая реальность существовала всегда (эстетическое отношение, эстетическое переживание), но она была ещё не осознана и не проанализирована. Потом философы якобы наконец исправили положение и дали всем отношениям и переживаниям свои имена. ... Посему фактор “до” и “после” должен быть инкорпорирован в сам процесс изучения истории эстетики как принципиальное методологическое требование. “До” не было того, от чего мы ныне начинаем исследование» [Бондаревська 2004, 32–33]. «Дефиниция приобретает в таких условиях методологически амбивалентную роль: она является тем, что составляет основание исследования, и тем, что должно подвергаться “опровержению” под давлением самого [исследуемого] материала» [Бондаревська 2004, 34].

«Между венским логическим позитивизмом начала XX века в версии профессора Морица Шлика и кантовской традицией трансцендентального обоснования познания», помимо явных противоречий, можно обнаружить и «довольно прогрессивную, позитивистски окрашенную и тесную связь преемственности» [Маевський 2001, 47].

Прагматическая и коммуникативная лингвистика, появление которой ассоциируется с новейшими временами, на самом деле может быть рассмотрена как своеобразный парафраз и одновременно продукт традиции, идущей ещё от античности [Сватко 2004, 3], а знакомство с современной англо-американской философией права даёт возможность говорить о её связи с номиналистической традицией философствования, у истоков которой стоял ещё У. Оккам [Сіома 2010].

Примеров действия альтернативной тенденции – появления разрывов (понятийных, дискурсивных, исторических и др.) – также можно найти немало, однако в несколько иной проекции. На уровне эволюции взглядов отдельного мыслителя принцип континуальности и связности, как правило, всё же остаётся превалирующим, тогда как разрывы лучше видны, когда речь заходит о разных мыслителях, традициях, эпохах. Скажем, признаётся тот факт, что «понятие “жизненного мира” и связанная с ним проблематика историчности сознания относится к числу философских нововведений поздней феноменологии», но при этом подчёркивается, что «эти нововведения обусловлены стремлением Гуссерля теоретически развернуть всеохватывающее изложение феноменологической концепции философии, не покидавшим его до конца жизни» [Кошарний 1998, 10]. Или, напр., в том, как Дунс Скот переформулировал онтологическое доказательство бытия Бога, предложенное Ансельмом Кентерберийским, усматривается «скрытая согласованность», заключающаяся в том, что, несмотря на видимую противоречивость, «на самом деле позиция Скота была и последовательной, и непротиворечивой» [Піговська 2003, 69; см. также: Піговська 2004].

Кроме того, регистрация разрывов, как правило, подаётся в связке с констатацией наличия определённых сходств. Так, вопреки распространённой среди томистов традиции решительно сближать представление Аквината об аналогии с позицией Аристотеля, Виктор Котусенко, проводя тщательный анализ, пришёл к выводу о натынутости этого подхода, поскольку, как выясняется, «Фома Аквинский никогда не использует термин аналогия в том значении, в котором его использовал Аристотель» [Котусенко 2002, 87]. Более пристальный анализ показывает ещё более дифференцированную картину, в которой есть как разрывы, так и сближения: томистская теория аналогии не заимствует аристотелевский вариант, а использует его определённые элементы, но при этом дополняет их и некоторыми элементами из

учения Платона [Котусенко 2004, 14]. Автор другой статьи демонстрирует сходства и различия между тем, как понимали метафизическое познание всё тот же Аквинат и Мейстер Экхарт [Піч 1998], а его коллега, анализируя деятельность первых кантианцев, появившихся в Германии в конце 1780-х годов, обращает внимание на то, что «каждый из них, признавая первенство и приоритет Канта, не желал исполнять роль эпигона его идей. Потому для первых кантианцев критическая философия стала мощным стимулом для собственных интеллектуальных поисков, сопровождавшихся не только позитивным восприятием критической философии, но и определённым несогласием с идеями Канта» [Козловский 2012а, 32].

Внимательное сравнительное исследование (учитывающее не только синхронический, но и диахронический аспекты истории философии) позволяет увидеть, что представители современной аналитической философии, обращаясь к таким элементам учения Канта, как трансцендентальная аргументация и трансцендентальный объект, делают это совсем в ином контексте, нежели сам кёнигсбергский философ, нередко перенося в несвойственный современный контекст и его собственные идеи [Циба 2010; Циба 2011]. Рецепция и одновременно активное переистолкование (нередко служащее реализации собственных целей) идей американского романтического трансценденталиста Р. Эмерсона обнаруживаются у его соотечественников, являющихся представителями как классического прагматизма (У. Джеймс, Дж. Дьюи), так и неопрагматизма (Р. Рорти, К. Уэст) [Поліщук 2012]. Примеры диалектики длительной преемственности и радикальной новизны можно обнаружить и в том, как трактовался эксперимент в истории британской философии: заложенная ещё Роджером Бэконом традиция использования эксперимента для обоснования философских взглядов была продолжена (пускай и в достаточно переработанном виде) его однофамильцем Френсисом, однако затем имел место кардинальный пересмотр возможностей экспериментального исследования, инициированный Ньютоном, много общего с которым обнаруживается у Д. Гартли [Кольцов 2009].

Радикальные сдвиги обнаруживаются и в истории феноменологии: вопреки изначальным замыслам Гуссерля, к настоящему моменту «окончательно отброшены картезианский, фихтеанский и отчасти даже гуссерлианский идеалы прозрачности субъекта для самого себя, идеалы его абсолютной постижимости в актах саморефлексии, а классическая феноменология постепенно перерастает сначала в экзистенциальную, а потом и в герменевтическую феноменологию» [Кошарний 1996, 39]. Философские же взгляды нашего соотечественника Льва Шестова (состоявшего с Гуссерлем в приятельских отношениях) с самого начала настолько отличались от взглядов других российских мыслителей, что он буквально сразу стал для них «неудобным мыслителем, “проблемой философии”, как неслучайно на-

зывал его Н. Бердяев» [Гетман 2007, 69]. Существенные разногласия были у Шестова и с тем же самым Бердяевым – несмотря на то что оба были родом из Киева, творили примерно в одну эпоху, обнаруживали общность философских интересов, подходов и тем [Гетман 2006, 35].

Возможно, в утверждении, согласно которому «причина расхождения во взглядах двух мыслителей (Бердяева и Шестова. – В. М.) не в последнюю очередь объясняется их личными чертами» [Гетман 2006, 38], есть доля истины. Однако и этот конкретный, и многие другие разрывы, обнаруживающиеся в истории философии, имеют и более универсальные причины. Изучение того, как развивается антропологический дискурс на протяжении последних столетий, свидетельствует о том, что, «помимо концепта человеческой природы как чего-то универсального, стойкого и неизменного», Просвещение открыло ещё кое-что, а именно: понимание индивидуальности как «способности рушить универсальные измерения природы человека, расшатывать её стойкость вариативностью персонального опыта, рефлексии и действия» [Козловский 2006, 12]. Именно в свете антропологической, если угодно, запрограммированности радикальных общественных и технологических рывков и трансформаций встаёт вопрос не только о появлении всё новых и новых дискурсивных практик, в том числе и новых антропологических проектов, предполагающих радикальные трансформации в понимании природы человека [Козловский 2006, 17], но и всё новых и новых философских проектов, предполагающих радикальные трансформации в понимании природы философии и бросающих новые вызовы историко-философской науке.

Вопрос о континуальности и разрывах (сходствах и отличиях) тесно связан с одним из главных вопросов генеалогии философской власти и значимости, а именно с вопросом о влияниях (зависимости и преемственности) и оригинальности (самобытности) в истории философской мысли. Чем шире и глубже простираются идейные корни того или иного мыслителя, тем более значительной выглядит его миссия. Это прекрасно понимают не только философы, но и представители других дисциплин, в том числе, напр., и второй Президент НаУКМА Сергей Квит, филолог по специальности. В одной из статей, опубликованных им на страницах НЗ, утверждается, что Дмитрий Чижевский в своих исследованиях «опирается на очерченный им же украинский кордоцентризм, межвоенный пражский формализм и структурализм, а также немецкую феноменологическую школу Э. Гуссерля. В широком понимании Д. Чижевский выступает наследником значительно более широкого круга интеллектуальных традиций, будучи одновременно человеком Возрождения, Барокко и Романтизма, мистиком, гегельянцем и, наконец, модернистом» [Квіт 2010, 3]. Для могилянских философов важно также, что другой наш соотечественник (Густав Шпет) не только излагал взгляды



Э. Гуссерля, но и выражал сомнения в безупречности методологической техники, использовавшейся последним [Григоришин 2009, 23], а также демонстрировал своё собственное видение феноменологической проблематики, оригинальность которого «признаётся и современными немецкими феноменологами» [Кебуладзе 2002, 86].

Отдельной статьи заслуживает рассмотрение того, каким образом на формирование философских взглядов Э. Гуссерля повлияла эмпирическая метафизика, разрабатывавшаяся практически неизвестным у нас немецким академическим философом XIX века Германом Лотце [Григоришин 2008]. В статье другого автора предпринята попытка вывести из тени такого колосса, как Картезий, малоисследованную фигуру «отца британского идеализма, английского неоплатоника Ралфа Кедворта (1617–1688), который был современником и идейным оппонентом Декарта» и заслуживает большего внимания уже хотя бы потому, что «метафизическая доктрина этого философа-теолога существенно повлияла как позитивно на мыслителей-идеалистов, в частности Шефтсбери, так и негативно на философов-эмпириков, в частности Локка» [Колесник 2000, 3]. На фоне общепризнанного величия Ньютона как физика не совсем заслуженно меркнет значение влияния, оказанного им на развитие всей британской философии XVIII века и начавшего осознаваться лишь сравнительно недавно – вследствие ослабления позитивистских настроений в историографии и обнаружения многих ранее неизвестных источников (дневников и писем Ньютона) [Кольцов 2010, 20]. Проясняется и влияние Ньютона непосредственно на Д. Юма и Д. Гартли, которые и сами по себе являются влиятельными философами («влияние Д. Юма на континентальную философскую традицию общеизвестно, а Д. Гартли основал традицию ассоциативной психологии») [Кольцов 2010, 21]. Но обнаруживаются также и обратные влияния:

«Есть основания считать, что проект расширения границ моральной философии, изложенный в заключительных вопросах *Оптики* Исаака Ньютона, на самом деле принадлежит не ему, а его последователю – Сэмюэлю Кларку» [Кольцов 2010, 24].

В случае с такими австрийскими мыслителями XX века, как Л. Мизес, К. Поппер и Ф. Хайек, внимания заслуживает не только то, как они повлияли на наше сегодняшнее понимание индивидуальной свободы, но и то, какое влияние на формирование их собственных взглядов оказали другие философы [Козловский 2004]. Особенно это важно в случае с Мизесом (увлечёвшимся философией ещё в студенческие годы, когда он посещал лекции Ф. Брентано [Козловский 2004, 27]) и Хайеком (на развитие которого повлияла философия Э. Маха [Козловский 2004, 34]), поскольку их связь с

более ранней философией (и, соответственно, их значение для её последующего развития) не так очевидна, как в случае с Поппером.

Конечно же, к вопросам о том, кто на кого повлиял, кто чьим идейным преемником является, следует относиться весьма осторожно. В статье, специально посвящённой этому важному аспекту историко-философского познания [Тихолаз 2001], содержится ряд методологически важных предостережений. В частности, обращается внимание на то, что, с одной стороны, даже элементарного знакомства с тем, как развивалась философия в прошлом, бывает достаточно, чтобы заметить, «как тому или иному философу новейших времён приписываются открытия, которые на самом деле являются лишь перепевами идей многовековой давности» [Тихолаз 2001, 3]. Однако, с другой стороны, куда сложнее не просто заметить наличие сходства, но и обрести веские основания утверждать, что последнее может квалифицироваться как проявление влияния более раннего философа (или традиции) на более позднего. Как только возникает такое желание, становятся «проблематичными такие вещи, как механизмы трансляции этих влияний, условия, их детерминирующие и делающие возможными. Возникают вопросы: что необходимо, чтобы то или иное влияние сказалось, что необходимо, чтобы испытать определённое влияние?» [Тихолаз 2001, 3]. Невнимание к таким нюансам и поспешность в установлении подобных связей могут привести к довольно серьёзным абберациям в понимании как предполагаемого источника влияния [Тихолаз 2001, 9], так и его лишь предполагаемого реципиента [Тихолаз 2001, 9].

Случается и так, что представления о характере и масштабах влияния того или иного мыслителя, долгое время считавшиеся общепринятыми, со временем подвергаются довольно решительному пересмотру. Как показано в другой статье, одна из таких «историографических революций» имела место в англо-американской науке в конце 1960-х годов и заключалась в радикальном пересмотре того, как повлияли либеральные идеи Локка на формирование революционной идеологии в Америке накануне обретения ею независимости [Гусев 2004, 42]. Непосредственно на историко-философском материале проявления аналогичной тенденции можно найти в статье, в которой рассмотрено то, как с течением времени менялись подходы специалистов к исследованию уже упоминавшегося нами сюжета из истории средневековой философии (вопроса о рецепции Дунсом Скотом онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского), и предложена периодизация этих трансформационных процессов [Піговська 2001]. Вместе с тем проблематизация понятия историко-философского влияния вовсе не влечёт за собой отрицание его легитимности: по ходу истории представления о традициях и влияниях менялись и будут меняться, однако не следует исключать, что, «помимо своего исторического измерения, фило-

софское влияние должно измеряться и определёнными метафизическими и метаисторическими средствами, поскольку следы, оставляемые им в плоскости исторически фиксированных фактов, зачастую оказываются лишь случайными отражениями тех интеллектуальных встреч, которые происходят в плоскости духовной» [Тихолаз 2001, 9].

Стремление ко всё большей объективности в понимании разнообразных связей, влияний, рецепций не отменяет, а, наоборот, усиливает внимание к феномену, который можно условно назвать «искажённой» или, скажем, «превратной» рецепцией идей отдельных философов или целых традиций: в процессе осознания ограниченности кумулятивистских, прогрессивно-поступательных моделей исторического развития философии становится очевидной важность и такого негативного опыта. Так, Тарас Лютий, анализируя исторические, культурные, литературно-критические, идеологические и художественные измерения рецепции Ф. Ницше в Украине, призывает к более глубокому осмыслению наследия этого философа, отталкиваясь от типичных недостатков, свойственных «украинскому ницшеанству» едва ли не с момента его зарождения (на рубеже XIX–XX веков) и вплоть до наших дней, а именно: «карикатурность, поверхностность и дефицит аналитичности; недостаточное изучение источников; избирательность, использование расхожих характеристик и понятий; сосредоточенность преимущественно на стилистике, а не идеях; парадоксальные сочетания социализма, коммунизма, национализма с ницшеанством; слабая развитость позиций; несдержанность и преувеличенность суждений» [Лютий 2011, 65]. В одной из статей автора этих строк разбирается особо драматичный пример того, как «плодами философии могут пользоваться (причём иногда крайне неожиданным для самих философов образом) не только профессиональные любители мудрости, но и представители других сфер знания» [Менжулін 2005, 71–72]. Как выясняется, влиятельный киевский психиатр конца XIX – начала XX века И.А. Сикорский, печально прославившийся своей антисемитской экспертизой по делу Бейлиса, был носителем устойчивого и довольно развитого расистского мировоззрения, одним из источников которого являлась далеко не всегда компетентная рецепция популярных в соответствующую эпоху научных и философских представлений, в том числе и тех, которые развивались в рамках философского позитивизма. В другой статье, посвящённой тому же историческому персонажу, показывается, что для лучшего понимания его личности, мировоззрения и деяний следует учесть то, как их воспринимали и оценивали не только его коллеги по цеху, но и такие, казалось бы, необычайно далёкие от основной сферы его деятельности мыслители, как Лев Толстой и Василий Розанов [Менжулін 2004].

Одним из направлений в современной историографии, поощряющим поиск и изучение разнообразных междисциплинарных пересечений и даю-

щим им прочное методологическое обоснование, является новый историзм, склонный «рассматривать в неразрывном единстве на первый взгляд абсолютно разнородные сферы деятельности, в том числе и такие, как, напр., наука и политика, или, скажем, медицина и философия» [Менжулин 2005, 72]. Как правило, обнаружение столь разнородных связей оказывается возможным в тех случаях, когда внимание историка в течение длительного времени сосредоточено на отдельной персоналии. Поощряемый новым историзмом биографический анализ – один из лучших способов обнаружить, что философы в течение своей жизни занимались отнюдь не только философией. Вполне вписываясь также и в рамки культурологического подхода (на его акцентирование личностного начала в истории философии мы уже обращали внимание), историко-философская биографистика является важной составляющей исследований, проводимых могилянскими историками философии. Но есть в данном случае и одно существенное затруднение. Так, в статье Степана Кошарного о феноменологии Гуссерля поднимается вопрос о том, почему у мыслителя, начинавшего с предельного логицизма и анти-историзма, с годами возник глубокий интерес к исторической проблематике. Принципиальная позиция, занимаемая исследователем по этому поводу, заключается в том, что историку философии нельзя останавливаться на обнаружении внешних, нефилософских, причин этого поворота (напр. на психологии Гуссерля или на таком трагическом историческом событии, непосредственно отразившемся и на его личной жизни, как приход к власти нацистов). Ему надлежит заняться поиском того, как внутри самого феноменологического проекта вызревала необходимость осмысления феномена истории [Кошарный 1998, 10–11].

Подобный ход мысли: признание факторов, традиционно ассоциирующихся с биографией, внешними и, соответственно, второстепенными для истории философии, – весьма распространён. По этой причине в статьях целого ряда учёных можно обнаружить попытки обоснования и разработки такого подхода, в рамках которого биографические аспекты превращаются из внешних, второстепенных, во внутренние, неотъемлемые факторы истории философии. Например, по мнению Горского, противопоставление «систематической» (ориентированной на общезначимое, универсальное) и «сингулярной» (т. е. персонализированной) моделей понимания истории философии вредит собственно истории философии, «создавая реальную угрозу её самоуничтожения» [Горский 2005, 4]. Развивая мысль известного французского историка философии первой половины XX века Э. Брейе о *трёх* типах историко-философского исследования, Горский говорит об «истории философской мысли» (философские идеи в культуре), «истории философской теории» (академическая, «школьная» философия) и «истории философов», причём именно последний из перечисленных типов исследо-

вания является, по его словам, завершающей, интегративной фазой историко-философского анализа [Горьский 2005, 6], «воссоздающей поле истории философии как пространство взаимодействия личностей – персонажей этой истории» [Горьский 2005, 3]. В статье, посвящённой непосредственно такому феномену, как философская жизнь, Лысый отстаивает точку зрения, согласно которой историки философии, готовые реализовывать культурологический подход, не обязаны замыкаться исключительно на динамике философских идей, взглядов и систем, поскольку «история философской культуры, обращаясь к философской жизни прошедших эпох, ставит в центр внимания неповторимую индивидуальность, которая жизнедействует в поле философской духовности, и тем самым преодолевает обезличенность традиционной репрезентации философского процесса в его историческом срезе» [Лисий 1999, 25].

Казалось бы, вышесказанному решительно противоречит тезис Сватко, считающего, что историю философии нужно строить на собственно смысловых основаниях, сорвав с неё пелену «псевдоисторико-философских построений», основанных на «хронологических», «географических» и прочих внешних по отношению к самой философии факторов [Сватко 1998, 47], и используя в качестве исходного методологического принципа исследовательскую максиму «Посмотри на Абсолют!» [Сватко 2007, 8]. Однако на самом деле такой фактор, как жизнь философа, даже с точки зрения Абсолюта оказывается отнюдь не внешним. Плод многолетних усилий того же автора – детально разработанная и пространно изложенная в целом ряде статей оригинальная модель периодизации всей европейской философии как единого культурного проекта – в качестве одного из ключевых моментов предполагает определение европейской философии как жизненного дела [см., напр.: Сватко 2008, 3]. По мысли автора модели, «иначе и не может быть, ибо что такое *философия*, как не осознание опыта в понятиях с его дальнейшим воплощением в конкретных установках и просто-таки образцах мудрой жизни?» [Сватко 2005, 9]. Понятая так, история философии предстаёт как динамичная линия сменяющих друг друга историко-философских эпох, для каждой из которых характерен свой специфический тип мудрой жизни и соответствующий типаж стремящегося к ней философа: мудрец (Античность), боголюб (Средневековье), автор-творец (Ренессанс), учёный (Новое время) и игрок (Новейшее время) [Сватко 2005, 12].

Автор этой главы также посвятил немало времени и усилий демонстрации связи философии с жизнью философа, и прежде всего того, что антибиографизм (радикальное исключение личностных, биографических факторов из истории философии) и компартиментализм (настойчивое стремление исследовать биографии философов и собственно философию максимально обособленно), с одной стороны, возникли отнюдь не на пустом месте, но, с

другой стороны, могут быть преодолены. Главной причиной популярности таких воззрений является тот факт, что долгое время биографический подход ассоциировался с догматическим использованием специфического метода, заключающегося в объяснении учения философа посредством редукции его идей к тем или иным биографическим факторам (психологическим, психопатологическим<sup>52</sup>, социальным и т. п.). Однако «именно на контрасте с такой глобальной ловушкой биографического исследования, как редукционистское объяснение, раскрывается его ключевая методологическая установка: любой биографический материал (в том числе и психолого-психиатрический, биологический, социально-политический и т. п.) имеет смысл в историко-философском исследовании лишь тогда, когда он используется не для объяснения идей философов, а для прояснения, причём не столько отдельно взятых идей, сколько всей личности философа, представляющей собой очень сложное и далеко не однонаправленное взаимодействие жизненных и теоретических факторов» [Менжулин 2011, 24]. Кроме того, в ряде наших статей специально анализируется то, какое значение придавали биографическому подходу и как реализовывали его на практике Ханна Арендт [Менжулин 2007], Карл Ясперс [Менжулин 2010]<sup>53</sup>, А.Ф. Лосев [Менжулин 2008] и А. Гулыга [Менжулин 2009].

Методологически обоснованная и теоретически отрефлексированная готовность изучать историю философии, не исключая из неё истории философов, регулярно реализуется на практике. На страницах НЗ и МГ можно найти немало статей, посвящённых отдельным философам, в которых раскрываются важные аспекты их биографий. Как показано в статье Ткачук, подробная реконструкция киевского периода в творчестве В. Зеньковского<sup>54</sup> необходима для лучшего понимания истоков всего его религиозно-философского мировоззрения [Ткачук 1998а]. Благодаря другой статье этой же исследовательницы становится очевидно, что взглянуть на жизненный путь и творчество С. Гогоцкого без сформировавшихся ещё в советский период шор возможно лишь после внимательного изучения «документов и материалов, хранящихся в киевских архивах и на сегодняшний день представляющих единственно надёжный источник сведений» [Ткачук 2009, 42]. Активное

<sup>52</sup> Поискам путей преодоления непосредственно психобиографического редукционизма посвящена специальная статья [Менжулин 2008а]. Снятию затруднений, возникающих перед историко-философской биографистикой в свете такого мощного антибиографического фактора, как тезис о «смерти автора», посвящена статья [Менжулин 2010а].

<sup>53</sup> О том, что в биографии самого Ясперса невозможно не заметить глубочайшую духовную цельность, пишется в статье [Завійська 2011].

<sup>54</sup> Предполагающая учёт многих биографических факторов, узнать о которых можно лишь обработав огромное количество ранее не публиковавшихся архивных материалов. Некоторые из них были впервые опубликованы в МГ; см., напр. [Ткачук 1998].

привлечение архивных материалов способствует углублению представлений о разных этапах интеллектуальной биографии Д. Чижевского [Валявко 2004; Валявко 2006]. Внимание к автобиографическим воспоминаниям С. Франка позволяет лучше понять процесс рождения его оригинальной философии [Мащенко 2006, 39–40]. Широкий интеллектуально-биографический охват, предполагающий анализ не только академической деятельности в зрелые годы, но и ранних этапов жизни, даёт возможность лучше осознать всю глубину историко-философских интересов С. Трубецкого [Березюк 2008]. Привлечение биографических материалов оказывается важным и при освещении разных аспектов творчества таких известных российских мыслителей, как Н. Грот [Летцев 2004] и Л. Лопатин [Жерибор 2010; Жерибор 2012]. Творчество П. Кудрявцева раскрывается значительно полнее и ярче благодаря специальному интеллектуально-биографическому исследованию, предполагающему активное размыкание границ отдельных текстов этого мыслителя (интертекстуальный анализ) и жанров, в которых он работал (дискурсивный анализ) [Пастушенко 2009]. Большую историческую ценность имеет и осуществлённая на основании архивных материалов реконструкция обстоятельств такого трагического аспекта биографии Кудрявцева, как его арест в годы сталинских репрессий [Ткачук, Пастушенко 2012]. Архивные материалы также способствуют реконструкции интеллектуальной биографии В. Экземплярского и прояснению того, как в его деятельности отразились процессы, происходившие в КДА в начале XX века [Грищенко 1999; Грищенко 2002].

Всё сказанное выше (и непосредственно по поводу интереса к биографистике, и вообще касательно интереса к истории философии, склонной к детализации) не означает, что в статьях, представленных в НЗ и МГ, имеет место глубокая герменевтическая диспропорция, заключающаяся в однозначном доминировании части над целым. Скорее, повышенный интерес к истории и историческим деталям (вплоть до индивидуально-биографических) отражает собственную профильную ангажированность автора этих строк, о которой мы предупреждали в самом начале главы. На самом же деле в значительном количестве статей присутствует обсуждение и куда более глобальных проблем. Тот же самый биографический подход позволяет обнаружить довольно устойчивую тенденцию: философам испокон веков настолько свойствен интеллектуальный глобализм и настолько тесны любые дисциплинарные рамки, что они готовы их пересекать даже тогда, когда это запрещено, то есть «контрабандным» путём [Менжулін 2012].



Условные сокращения:

НЗ-1	Наукові записки. Том 1: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 1996.
НЗ-8	Наукові записки. Том 8: Філософія. Право / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: КМ «Academia», 1999.
НЗ-18	Наукові записки. Том 18: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Стилос, 2000.
НЗ-19	Наукові записки. Том 19: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Academia», 2001.
НЗ-20	Наукові записки. Том 20: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2002.
НЗ-22/1	Наукові записки. Том 22, ч. 1: Гуманітарні науки / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2003.
НЗ-25	Наукові записки. Том 25: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2004.
НЗ-37	Наукові записки. Том 37: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2005.
НЗ-50	Наукові записки. Том 50: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2006.
НЗ-63	Наукові записки. Том 63, Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2007.
НЗ-76	Наукові записки. Том 76: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2008.
НЗ-89	Наукові записки. Том 89: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Пульсари, 2009.
НЗ-102	Наукові записки. Том 102: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 2010.
НЗ-115	Наукові записки. Том 115: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: [ВПЦ НАУКМА], 2011.
НЗ-128	Наукові записки. Том 128: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: [ВПЦ НАУКМА], 2012.
МГ-1	Магістеріум. Вип. 1: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Stylos, 1998.
МГ-9	Магістеріум. Вип. 9: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Стилос, 2002.
МГ-13	Магістеріум. Вип. 13: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2004.
МГ-23	Магістеріум. Вип. 23: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006.
МГ-30	Магістеріум. Вип. 30: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008.

МГ-39	Магістеріум. Вип. 39: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 2010.
МГ-47	Магістеріум. Вип. 47: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 2012.

## Литература

- Архипова Л.Д. (2000) *Інтерпретація як умова існування в семіотичному універсумі*, НЗ-18: 59–67.
- Архипова Л.Д. (2002) *Слово про переклад*, МГ-9: 116–117.
- Архипова Л.Д. (2010) *Простір надії: Р. Рорті про герменевтичний проект Г.-Г. Гадамера*, НЗ-102: 33–37.
- Архипова Л.Д. (2011) *Герменевтика у пошуках істини й методу: Ганс-Георг Гадамер – Еміліо Бетті – Ерік Дональд Гіриш*, НЗ-115: 45–48.
- Бадянова К.О. (2012) *Інституційні проблеми становлення мистецької критики в Україні*, НЗ-128: 27–32.
- Березюк Н.В. (2007) *Проблеми методології історико-філософського пізнання у творчості Сергія Трубецького*, НЗ-63: 64–68.
- Березюк Н.В. (2008) *Сергій Трубецькой: історико-філософський аспект творчості*, НЗ-76: 62–68.
- Богачов А.Л. (2000) *Передісторія філософської герменевтики*, НЗ-18: 17–22.
- Бондаревська І.А. (2004) *Значення дефініції естетики для розвідок історії естетики*, НЗ-25: 30–34.
- Бондаревська І.А. (2012) *Мистецька критика і комерція (філософські нотатки)*, НЗ-128: 21–27.
- Брюховецький В.С. (1996) *Вступне слово*, НЗ-1: 3.
- Валявко І.В. (2004) *До інтелектуальної біографії Дмитра Чижевського: празький період (1924–1932)*, НЗ-25: 83–88.
- Валявко І.В. (2006) *До інтелектуальної біографії Дмитра Чижевського: галльський (1932–1945) та марбурзький (1945–1949) періоди*, МГ-23: 70–77.
- Вдовина О.Я. (2004) *До питання про використання Кирилом Туровським слова Йоганна Золотоустого у “Слові про розслабленого”*, МГ-13: 39–42.
- Гетман І.І. (2006) *Парадоксальна етика Миколи Бердяєва та імморалізм Льва Шестова*, НЗ-50: 35–39.
- Гетман І.І. (2007) *“Незручний мислитель”: Лев Шестов як дослідницька проблема*, НЗ-63: 69–74.
- Гетман І.І. (2008) *Два погляди на філософію Фрідріха Ніцше (Дмитро Чижевський і Лев Шестов)*, НЗ-76: 69–72.
- Гетман І.І. (2008а) *Між смиренням і бунтом: образ Федора Достоевського у творчості Льва Шестова*, МГ-30: 78–83.
- Голіченко Т.С. (2004) *Історик філософії у світлі історії філософії і vice versa*, НЗ-25: 25–30.

- Голіченко Т.С. (2006) *“Нарис сучасної французької філософії”* (*“Очерк современной французской философии”*) Олексія Введенського як прецедент панорамного дослідження історії французької філософії XIX століття, МГ-23: 63–69.
- Горський В.С. (1996) Григорій Сковорода як тип українського інтелігента, НЗ-1: 65–71.
- Горський В.С. (1998) Дещо про історію з історією філософії (Суб’єктивні роздуми з приводу ювілею), МГ-1: 136–144.
- Горський В.С. (1998а) Розуміння філософії в культурі давнього Києва, МГ-1: 23–28.
- Горський В.С. (1999) Де шукати Європу? (Погляд з позиції українського сьогодення), НЗ-8: 11–16.
- Горський В.С. (2000) Міф Європи в сучасній українській культурі, НЗ-18: 41–52.
- Горський В.С. (2002) Ідеї миру і толерантності в культурі Київської Русі, МГ-9: 4–9.
- Горський В.С. (2004) До питання про ідентичність історії філософії як науки, НЗ-25: 3–7.
- Горський В.С. (2005) Структура простору історико-філософського дослідження, НЗ-37: 3–9.
- Григоришин С.В. (2008) Порівняльний аналіз понять значущості та феномену в Германа Лотце і Едмунда Гусерля, МГ-30: 25–36.
- Григоришин С.В. (2009) Визначення ноєматичного смислу у трансцендентальній феноменології Густава Шпета, НЗ-89: 23–28.
- Грищенко В.Л. (1999) В. Екземплярський у релігійно-філософському житті Києва початку XX ст., НЗ-8: 42–50.
- Грищенко В.Л. (2000) Сенс любові: християнська етика В. Екземплярського, НЗ-18: 35–41.
- Грищенко В.Л. (2002) Основні напрямки релігійно-філософської творчості В. Екземплярського, НЗ-20: 69–76.
- Грищенко В.Л. (2002а) Християнський моральний ідеал в етичній концепції В. Екземплярського, МГ-9: 63–68.
- Гусев В.І. (1996) *Метафізики XVII ст. і наукове пізнання*, НЗ-1: 23–32.
- Гусев В.І. (1999) *Метафізика свободи (з історії філософії Нового часу)*, НЗ-8: 27–37.
- Гусев В.І. (2000) І. Кант: філософське обґрунтування ідеї миру, НЗ-18: 8–17.
- Гусев В.І. (2001) *Ідея свободи у філософії Д. Локка*, НЗ-19: 34–40.
- Гусев В.І. (2004) Ліберальна філософія Джона Локка і американська революція, НЗ-25: 41–47.
- Гусев В.І. (2005) Гносеологічні засади політичної теорії Дж. Локка, НЗ-37: 15–24.
- Гусев В.І. (2010) Феномен свідомості та сучасна наука, НЗ-102: 3–12.
- Жерибор О.І. (2010) Проблема свободи волі у філософії Льва Лопатіна, МГ-39: 63–66.
- Жерибор О.І. (2012) Лев Лопатін: віхи академічної діяльності, НЗ-128: 72–83.
- Завгородній Ю.Ю. (1999) Київ у системі сакральної онтології в культурі давньоруської доби, НЗ-8: 50–55.
- Завгородній Ю.Ю. (2002) Інтерв’ю з Віленом Сергійовичем Горським, НЗ-20: 96–102.
- Завгородній Ю.Ю. (2003) Григорій Сковорода і відроджена Києво-Могилянська академія: до питання духовного зв’язку, НЗ-22/1: 74–78.

- Завгородній Ю.Ю. (2004) *Успенська церква Печерської лаври – сакральний максимум Давньої Русі*, НЗ-25: 64–69.
- Завгородній Ю.Ю. (2005) *Індійська філософія у творчості С.С. Гогоцького (як приклад професійної відкритості)*, НЗ-37: 54–61.
- Завгородній Ю.Ю. (2009) *Володимир Лесевич і його зацікавлення сходом*, НЗ-89: 48–53.
- Завгородній Ю.Ю. (2010) *Осмислення упанішад в Україні: 1840–1910 рр.*, НЗ-102: 38–40.
- Завгородній Ю.Ю. (2010а) *Особливості звернення до індійської релігійно-філософської традиції і культури академіка Михайла Калиновича*, МГ-39: 79–85.
- Завгородній Ю.Ю. (2011) *Кафхта Упанішаді в перекладі Павла Ріттнера (1933): мотивація вибору тексту*, НЗ-115: 67–70.
- Завгородній Ю.Ю. (2012) *Веданта у працях Сильвестра Гогоцького*, НЗ-128: 53–58.
- Завійська М.Б. (2011) *Образ філософії в екзистенційній парадигмі Карла Ясперса*, НЗ-115: 36–40.
- Закидальський Т. (1996) *Сковорода – Наркіс у кривому дзеркалі*, НЗ-1: 50–65.
- Закидальський Т. (2002) *Вілен Горський – історик української філософії*, НЗ-20: 94–96.
- Капранов С.В. (2003) *Григорій Сковорода і його вчення на початку третього тисячоліття*, НЗ-22/1: 78–80.
- Карповець М.В. (2011) *Антропологічні особливості і переживання часу в світі міста*, НЗ-115: 8–12.
- Квіт С.М. (2010) *Герменевтична стратегія Дмитра Чижевського*, МГ-39: 3–11.
- Кебуладзе В.І. (2002) *Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета*, НЗ-20: 86–91.
- Кирильчук О.Ю. (2001) *Проблема віри та розуму в київській духовно-академічній філософії (20–30-ті роки XIX століття)*, НЗ-19: 65–69.
- Киричок О.Б. (2001) *Рефлексія межі та категорія імперативу в філософській культурі Київської Русі*, НЗ-19: 54–58.
- Киричок О.Б. (2002) *“Воїнство Христа” як етична ідеологема у філософській культурі давньокиївського періоду*, МГ-9: 10–15.
- Киричок О.Б. (2002а) *Категорії лицарської етики в контексті філософської культури Київської Русі*, НЗ-20: 38–44.
- Киричок О.Б. (2004) *Давньоруська дружинна етика та західноєвропейська лицарська мораль: подібність і відмінність*, МГ-13: 42–49.
- Киричок О.Б. (2006) *“Настанови Апаніта” у контексті української політичної філософії*, МГ-23: 39–43.
- Козловський В.П. (2004) *Австрійський лібералізм: пошук нових засад індивідуальної свободи*, МГ-13: 27–38.
- Козловський В.П. (2006) *Ното Оесопотісис як просвітницький проект: деякі риси антропології модерну*, НЗ-50: 12–18.
- Козловський В.П. (2007) *До питання про антропологічний і трансцендентальний виміри кантівської політичної філософії*, НЗ-63: 22–30.

- Козловський В.П. (2008) *Інтерпретація Петром Ліницьким кантівської ідеї про інтелігібельну та емпіричну природу людини*, НЗ-76: 43–48.
- Козловський В.П. (2008а) *Кантівська антропология в світлі метафізичних, фізичних і математичних принципів Ляйбніца і Ньютона*, МГ-30: 18–24.
- Козловський В.П. (2009) *Метафізика і психологія Імануїла Канта: витоки та рецепції*, НЗ-89: 16–22.
- Козловський В.П. (2010) *Кантова критика раціональної психології в оцінці Дмитра Богdashевського*, НЗ-102: 50–54.
- Козловський В.П. (2010а) *Про витоки і базові концепти фізичної антропології І. Канта*, МГ-39: 31–37.
- Козловський В.П. (2011) *Морально-антропологічні засади педагогічної доктрини Іммануїла Канта*, НЗ-115: 26–31.
- Козловський В.П. (2012) *До питання про антропологічні імплікації фізичної географії Іммануїла Канта*, МГ-47: 28–33.
- Козловський В.П. (2012а) *Кантова трансцендентальна психологія у висвітленні Карла Шміда*, НЗ-128: 32–38.
- Колесник А.С. (2000) *Декарт і Кедворт: погляди на природу очима метафізиків*, НЗ-18: 3–8.
- Колесник А.С. (2001) *Філософсько-релігійні переконання Бенджаміна Вічкоута: погляди на природу людського розуму*, НЗ-19: 28–33.
- Кольцов М.О. (2009) *Проблема методологічного обґрунтування моральної науки у Британській філософії XVIII ст.*, НЗ-89: 12–15.
- Кольцов М.О. (2010) *Методологічний вплив Ісаака Ньютона на філософію Д. Г'юма та Д. Гартлі*, НЗ-102: 20–25.
- Котусенко В.В. (2002) *Метафізичне уявлення про аналогію: спроба уточнення поняття*, МГ-9: 79–88.
- Котусенко В.В. (2004) *Аналогія і складність розвитку метафізичного методу*, МГ-13: 10–14.
- Кошарний С.О. (1996) *Ідея генетичної феноменології в теоретичній спадщині Гуссерля*, НЗ-1: 33–40.
- Кошарний С.О. (1998) *Поняття “життєвий світ” і джерела його походження у феноменології Гуссерля*, МГ-1: 10–22.
- Кримський С.Б. (2002) *Софійні символи буття*, НЗ-20: 6–10.
- Кузьминська М.С. (2005) *Концептуальні складові розуміння філософії у східнохристиянському богослов'ї*, НЗ-37: 35–40.
- Кузьміна С.Л. (2002) *Творчість П.Д. Юркевича в контексті української філософської культури*, НЗ-20: 64–69.
- Кузьміна С.Л. (2004) *Джерело історії філософії – “одиниця зберігання” чи голос минулого?*, НЗ-25: 19–25.
- Кузьміна С.Л. (2004а) *Педагогіка в системі філософського знання (сторінками “Філософського лексикону” С.С. Гогоцького)*, МГ-13: 75–84.
- Кузьміна С.Л. (2005) *Гармонія людського мікрокосму в “науці виховної освіти” С.С. Гогоцького*, НЗ-37: 49–54.

#### Глава 4. Історія філософії як філософія

- Кузьміна С.Л. (2006) *“Віра в культуру” в педагогіці Олександра Селіхановича*, НЗ-50: 73–78.
- Кузьміна С.Л. (2006а) *Історико-філософське тлумачення тексту в альтернативних форматах історичної істини*, МГ-23: 3–7.
- Кузьміна С.Л. (2007) *Філософія освіти як предмет історико-філософських досліджень*, НЗ-63: 11–15.
- Кузьміна С.Л. (2008) *Курси педагогіки в Київській духовній академії: зміст і традиції викладання*, НЗ-76: 57–62.
- Кузьміна С.Л. (2008а) *Філософська пропедевтика у школі: погляд на проблему в київському академічному середовищі початку ХХ сторіччя*, МГ-30: 71–78.
- Кузьміна С.Л. (2009) *Школа і державна освітня політика: погляд київських академічних філософів ХІХ – початку ХХ ст.*, НЗ-89: 67–70.
- Кузьміна С.Л. (2010) *Проблема моральної дії у філософії виховання київської академічної традиції ХІХ – початку ХХ ст.*, НЗ-102: 60–64.
- Кузьміна С.Л. (2010а) *Християнська етика як джерело філософії виховання деякі аспекти творчості Маркеліна Олесницького*, МГ-39: 72–79.
- Кузьміна С.Л. (2011) *Київські академісти ХІХ – початку ХХ ст. про сутність освіти*, НЗ-115: 56–59.
- Кузьміна С.Л. (2012) *Проблема тілесності у київській духовно-академічній філософії виховання другої половини ХІХ ст.*, МГ-47: 55–60.
- Кузьміна С.Л. (2012а) *Чому і як можливе виховання: погляди київських духовно-академічних філософів ХІХ – початку ХХ ст.*, НЗ-128: С. 58–64.
- Левченко О.Г. (2000) *До реабілітації “лівої” міфології: (масова свідомість та хudoжня культура)*, НЗ-18: 67–73.
- Левчук-Керечук Н.О. (1996) *О. Потебня і філософія мови: Значення О.О. Потебні (1835–1891) як предтечі лінгвістичної думки ХХ століття*, НЗ-1: 93–102.
- Летцев В.М. (2002) *Особистість як осереддя світоглядних пошуків В.В. Зеньковського*, НЗ-20: 82–86.
- Летцев В.М. (2004) *“Він мовби народився бути професором...” (До 150-річчя від дня народження Миколи Яковича Грота)*, МГ-13: 84–88.
- Лисий І.Я. (1999) *Філософське життя як проблема історії філософської культури*, НЗ-8: 22–27.
- Лисий І.Я. (2002) *Перспективи університетської філософії очима студентів НаУ-КМА*, МГ-9: 99–103.
- Лисий І.Я. (2004) *Конгрес українців і сьогодення української гуманістики*, МГ-13: 97–108.
- Лисий І.Я. (2006) *Національна визначеність філософії в пострадянському російському дискурсі*, НЗ-50: 18–21.
- Лисий І.Я. (2011) *Ідея післяфілософської/літературної культури у Річарда Рорті*, НЗ-115: 49–55.
- Лисий І.Я. (2012) *Національна філософія як проблема*, НЗ-128: 9–16.
- Луцишина О.А. (2001) *Людина у релігійно-філософському вченні найдавніших упанішад*, НЗ-19: 76–80.



- Лютий Т.В. (2010) *Подвійність як світоглядно-антропологічний принцип*, НЗ-102: 13–19.
- Лютий Т.В. (2011) *Українське ніцшеанство*, НЗ-115: 60–66.
- Маєвський О.Л. (2001) *Реальність пізнання: Моріц Шлік versus Іммануїл Кант*, НЗ-19: 47–53.
- Малахов В.А. (1996) *Проблема зла в європейській моральній свідомості*, НЗ-1: 42–48.
- Малахов В.А. (1998) *М. Бубер і М. Бахтін: акценти філософії діалогу*, МГ-1: 4–9.
- Малахов В.А. (2002) *До методології дослідження вітчизняної філософської думки 60–80-х рр. ХХ ст.*, НЗ-20: 30–32.
- Мащенко Е.І. (2006) *Семен Франк про суспільність і призначення філософії*, НЗ-50: 39–44.
- Менжулін В.І. (2004) *Іван Сікорський очима його сучасників*, МГ-13: 88–96.
- Менжулін В.І. (2005) *Філософські уподобання Івана Сікорського*, НЗ-37: 71–77.
- Менжулін В.І. (2006) *Смішне, пусте, та сумне у сучасній філософії*, НЗ-50: 44–49.
- Менжулін В.І. (2007) *Хана Арендт як біограф*, НЗ-63: 31–36.
- Менжулін В.І. (2008) *Актуальність Діогенів (до питання про біографічний підхід у О.Ф. Лосєва)*, МГ-30: 83–96.
- Менжулін В.І. (2008а) *Психобіографічне підґрунтя психоаналітичних відкриттів та поняття “творчої хвороби”*, НЗ-76: 11–18.
- Менжулін В.І. (2009) *Біографія філософа як мистецтво і наука у працях Арсенія Гулиги*, НЗ-89: 34–41.
- Менжулін В.І. (2010) *Карл Ясперс про роль особистості філософа в історії філософії*, НЗ-102: 26–32.
- Менжулін В.І. (2010а) *Структуралізм, “смерть автора” і біографізм*, МГ-39: 12–19.
- Менжулін В.І. (2011) *Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення*, НЗ-115: 18–25.
- Менжулін В.І. (2012) *Філософська “контрабанда”: автобіографічний, біографічний і психоаналітичний аспекти*, НЗ-128: 3–9.
- Мінаков М.А. (2004) *Досвід і проблема прогнозування розуму*, НЗ-25: 47–52.
- Мінаков М.А. (2006) *Досвід та місія філософії: теорія міметичного досвіду Вальтера Беньяміна*, МГ-23: 18–24.
- Мінаков М.А. (2006а) *Рамки історії поняття досвіду: взаємодоповнюваність концепцій досвіду І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля*, НЗ-50: 22–29.
- Наточій Л.І. (2008) *До питання про правомірність історико-філософського дослідження есхатологічних ідей у культурі киево-руської доби*, НЗ-76: 30–35.
- Обухівська О.Є. (2005) *Рецепція гегелівської філософії права в “Енциклопедії законодавства” Костянтина Неволіна*, НЗ-37: 45–49.
- Пастушенко Л. А. (2004) *Досвід критики “чистого емпіризму” в історико-філософських працях П.П. Кудрявцева*, НЗ-25: 80–83.
- Пастушенко Л.А. (2005) *Петро Кудрявцев: абсолютні цінності в історико-філософському вимірі*, НЗ-37: 77–83.
- Пастушенко Л.А. (2006) *Філософська спадщина київської духовної академії в інтерпретації Петра Кудрявцева*, НЗ-50: 68–73.



#### Глава 4. История философии как философия

- Пастушенко Л.А. (2009) *Петро Кудрявцев: основні напрямки творчості*, НЗ-89: 60–66.
- Пастушенко Л.А. (2010) *Соловийовська спадщина в інтерпритації Петра Кудрявцева*, НЗ-102: 54–59.
- Пастушенко Л.А. (2012) *Ідея церковного відродження на сторінках часопису “Христианская мысль” (1916–1917)*, НЗ-128: 64–72.
- Піговська І.Р. (2001) *Переформування ансельмівського аргументу Джоном Дунсом Скоттом: історія та сучасний стан досліджень*, НЗ-19: 24–27.
- Піговська І.Р. (2003) *Дві версії переформулювання ансельмівського аргументу Джонсом Дунсом Скоттом: прихована узгодженість*, НЗ-22/1: 69–73.
- Піговська І.Р. (2004) *“Методологічне” обговорення ансельмівського аргументу Джоном Дунсом Скоттом: “Ordinatio” I d. 2 pars 1 qq. 1–2, nn. 10–36*, НЗ-25: 35–40.
- Піч Р. (1998) *Метафізичне пізнання у філософії Томи Аквінського й Майстера Екгарта*, МГ-1: 71–84.
- Поліщук Н.П. (2004) *“Відкрита онтологія” філософської мови (філософія Г. Сковороди у контексті західного філософського мислення)*, МГ-13: 50–55.
- Поліщук Н.П. (2012) *Прагматична спрямованість романтичного трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона*, НЗ-128: 38–46.
- Попович М.В. (2003) *Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби*, НЗ-22/1: 91–103.
- Прокопов Д.Є. (2002) *Обґрунтування системи трансцендентального ідеалізму Ф.В.Й. Шеллінгом*, МГ-9: 89–95.
- Прокопов Д.Є. (2003) *Григорій Сковорода: між філософією та оповіддю про неї*, НЗ-22/1: 80–86.
- Прокопов Д.Є. (2004) *Історико-філософський текст і проблеми “прагнення більшого”*, НЗ-25: 8–14.
- Прокопов Д.Є. (2004а) *Філософія, письмо, читання: У. Еко*, МГ-13: 15–21.
- Сарапін О.В. (1996) *Тема серця в антропологічних пошуках представників “Київської школи”*, НЗ-1: 79–84.
- Сарапін О.В. (2006) *Логіка викладу Гегелем змісту релігії: задум та особливості його реалізації (за матеріалами “Лекцій з філософії релігії”)*, НЗ-50: 29–34.
- Сарапін О.В. (2008) *Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності*, НЗ-76: 73–80.
- Сватко Ю.І. (1998) *Праведна мудрість як вченість, або “Схоластика” серед інших типів середньовічного філософування на латинському заході*, МГ-1: 47–62.
- Сватко Ю.І. (2001) *Європа Сада, або Об’явлення від “божественного маркіза”*, НЗ-19: 41–46.
- Сватко Ю.І. (2002) *Два світи християнського середньовіччя і шляхи кінцевого синтезу: досвід бл. Августина*, МГ-9: 73–78.
- Сватко Ю.І. (2004) *Від символу до знака: Арістотель і деонтологізація мови*, МГ-13: 3–9.
- Сватко Ю.І. (2004а) *“Випробування на шляху до Дамаска”, або інтелектуалізм у тенетах світу людини*, НЗ-25: 89–95.

- Сватко Ю.І. (2005) *Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби*, НЗ-37: 9–15.
- Сватко Ю.І. (2007) *Принцип “Подивись на Абсолют!” як загальнометодологічна за-сада сучасного історико-філософського дослідження*, НЗ-63: 3–10.
- Сватко Ю.І. (2008) *Філософія як проблема історії філософії*, НЗ-76: 3–11.
- Сватко Ю.І. (2009) *Світ античного космосу і антична модель філософування: куль-турно-історичний та історико-філософський коментар*, НЗ-89: 5–11.
- Сватко Ю.І. (2010) *(Прото)європейська філософія мови: версія платонізму*, МГ-39: 20–26.
- Сватко Ю.І. (2011) *Віртуальність. Час. Мова*, НЗ-115: 3–8.
- Сватко Ю.І. (2012) *Методологічні засади європейського філософування в аспекті со-фійного синтезу*, МГ-47: 3–28.
- Сватко Ю.І. (2012а) *Між царством необхідності і царством імовірності: наради, рі-шення, процедури*, НЗ-128: 20–25.
- Семеняка О.О. (2010) *Концепт “людини особливого типу” в консервативній револю-ції (на прикладі анарха Юргера та право анархіста Еволи)*, МГ-39: 43–48.
- Семеняка О.О. (2011) *“Новий націоналізм” Ернста Юнгера як метафізичний кодекс “людини нового типу”*, НЗ-115: 41–44.
- Семеняка О.О. (2012) *“Через лінію”: дискусія Ернста Юнгера та Мартіна Гайделгера про європейський нігілізм*, МГ-47: 33–38.
- Сидоренко Н.В. (2008) *Ідея Софії Премудрості Божої у вченні про серце Г. Сковороди*, МГ-30: 52–60.
- Симчич М.В. (2004) *До проблеми ідентифікації рукописних курсів професорів КМА (XVII–XVIII ст.)*, НЗ-25: 69–73.
- Симчич М.В. (2006) *Визначення джерельної бази для дослідження викладання філосо-фії у Києво-Могилянській академії у XVII–XVIII ст.*, МГ-23: 43–48.
- Сігов К.Б. (2002) *Парадокс практичної філософії Ханни Арентс*, МГ-9: 96–98.
- Сіома М.О. (2010) *Зародження номіналістичної традиції філософування та поява британської філософії права*, МГ-39: 26–30.
- Стрехалюк А.О. (2011) *До питання генези та розвитку категорії піднесеного: акту-алізація проблеми*, НЗ-115: 12–17.
- Тихолаз А.Г. (1996) *Геракліт Темний з Ефеса: філософ та його вчення*, НЗ-1: 5–23.
- Тихолаз А.Г. (1998) *“Метафізика” Арістотеля: її склад та історична доля*, МГ-1: 38–45.
- Тихолаз А.Г. (2001) *До проблеми історико-філософського впливу*, НЗ-19: 3–10.
- Тихолаз А.Г. (2002) *Російська онтологічна гносеологія: філософія кінця чи кінець фі-лософії?*, НЗ-20: 76–82.
- Ткачук М.Л. (1996) *Орест Новицький як філософ та історик філософії*, НЗ-1: 85–93.
- Ткачук М.Л. (1998) *З київських архівів: В.В. Зеньковський і університет св. Володи-мира*, МГ-1: 112–122.
- Ткачук М.Л. (1998а) *Київський період творчості В.В. Зеньковського*, МГ-1: 28–37.
- Ткачук М.Л. (1999) *Академічна філософія в Україні XIX – початку XX ст.: актуальні проблеми дослідження*, НЗ-8: 37–42.
- Ткачук М.Л. (2000) *Академічна філософія як феномен*, НЗ-18: 52–59.

- Ткачук М.Л. (2001) *Теоретичні та методологічні проблеми історико-філософського знання у спадщині Сильвестра Гогоцького*, НЗ-19: 70–75.
- Ткачук М.Л. (2002) *Вілен Горський: вчений, педагог, особистість*, НЗ-20: 91–94.
- Ткачук М.Л. (2002а) *Історія філософії в культурологічному вимірі: (з досвіду київських істориків філософії XIX – початку XX ст.)*, НЗ-20: 19–30.
- Ткачук М.Л. (2002б) *Як вивчали історію філософії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст.*, МГ-9: 35–51.
- Ткачук М.Л. (2002б) *Як вивчали історію філософії в Університеті св. Володимира*, МГ-13: 65–74.
- Ткачук М.Л. (2005) *Київ у релігійно-філософському відродженні початку XX ст.: до постановки проблеми*, НЗ-37: 67–71.
- Ткачук М.Л. (2006) *Історико-філософське сходознавство в Києві XIX – початку XX ст.*, НЗ-50: 50–55.
- Ткачук М.Л. (2007) *Біля витоків історіографії російської філософії: “Проект” Гавриїла (Воскресенського)*, НЗ-63: 54–63.
- Ткачук М.Л. (2008) *Проблема віри і знання у творчості Петра Ліницького*, НЗ-76: 35–42.
- Ткачук М.Л. (2009) *Сильвестр Гогоцький: матеріали до життяпису*, НЗ-89: 41–48.
- Ткачук М.Л. (2010) *Проблеми теорії і методології історико-філософського пізнання в інтерпритації Петра Ліницького*, НЗ-102: 43–49.
- Ткачук М.Л., Пастушенко Л. А. (2012) *До життяпису Петра Кудрявцева: із матеріалів слідчої справи 1938–1939 років*, МГ-47: 68–101.
- Фізер І. (1996) *Поняття самопізнання у Сковороди і Сократа: компаративне дослідження*, НЗ-1: 49–54.
- Целік Т. В. (2002) *Філософська культура Київської Русі: методологічні та джерелознавчі аспекти дослідження*, НЗ-20: 32–38.
- Циба В.М. (2010) *Трансцендентальний об’єкт як підстава для Канта і проблема для Стросона*, МГ-39: 38–43.
- Циба В.М. (2011) *Трансцендентальний аргумент і проблема об’єктивності*, НЗ-115: 31–35.
- Чайка Т.О. (2008) *Моральні домінанти давньокиївської азіографії (до реконструкції моральної свідомості Київської Русі)*, МГ-30: 36–52.
- Шевчук О.А. (2008) *Філософія як терапія та метатерапія*, НЗ-76: 25–29.
- Юринець Я.І. (2007) *Біля витоків “Радянської філософії” в Україні (1920–1930-ті рр.)*, НЗ-63: 74–78.
- Юринець Я.І. (2009) *З історії українських літературно-філософських дискусій 1920-х років: Володимир Юринець contra Микола Хвильовий*, НЗ-89: 71–75.
- Юринець Я.І. (2010) *Володимир Юринець: роки студентства у Львівському університеті*, МГ-39: 86–90.
- Юринець Я.І. (2012) *Біля джерел «критики сучасної буржуазної філософії» (до історії української філософії радянської доби)*, МГ-47: 49–55.
- Lashchuk E. (1996) *Skovoroda's philosophy of happiness in the context of western philosophy*, НЗ-1: 54–59.